# اللغة والمجتمع
# المسألة اللغوية في البنيوية التكوينية
# بيار بورديو نموذجا

**د. الزواوي بغوره،**

قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة الكويت.

الملخص:

إذا كانت اللغة وسيلة للتواصل فإنها كذلك وسيلة للسلطة. فالكلمات تمارس دائما نوعا من السلطة. ولكن الكلمات لا تمارس سلطتها إلا على من لها صلة به. وبحسب بورديوفان اللغة هي خلاصة للمقدرة والسوق اللغوية. وتخضع هذه العلاقة لأصناف من الاحتكار والسلطة ذات الطبيعة الرمزية. ولدراسة هذا المفهوم اللغوي فإننا سنقوم بتحليل العناصر الآتية:

1. بيار بورديو في السياق البنيوي.
2. مفهوم اللغة.
3. بين سلطة الخطاب وخطاب السلطة.
4. منزلة اللغة في نظرية الممارسة.

Résumé :

Si le langage est un moyen de communication, il est aussi un principe de pouvoir. En fait les mots exercent un pouvoir : ils font croire, ils font agir. Mais le pouvoir des mots ne s'exerce que sur ceux qui ont été disposés à les entendre et à les écouter, bref à les croire. Selon Pierre Bourdieu Le discours quel qu'il soit, est le produit de la rencontre entre un habitus linguistique, c'est-à-dire une compétence technique et sociale et un marché, c'est-à-dire le système des règles de formation des prix qui vont contribuer à orienter par avance la production linguistique. Or, tous ces rapports de communication sont aussi des rapports de pouvoir, et il y a toujours eu, sur le marché linguistique, des monopoles. Ce pouvoir est un pouvoir symbolique qui est en mesure de se faire reconnaître, et d'obtenir la reconnaissance. Pour analyse cette conception on a étudié les éléments suivants :

1. Pierre Bourdieu et le contexte structural.
2. Le concept du langage.
3. Entre le pouvoir du discours et le discours du pouvoir.
4. Le statut du langage dans la théorie de la pratique.

يميز الدارسون في البنيوية بين تيارين أساسين، تيار البنيوية الشكلية الذي نقرا أرضيته العلمية في لسانيات "دي سوسير" وفي ما قدمه "كلود ليفي ستروس" من أعمال انتربولوجية، وتيار البنيوية التكوينية الذي قام على جهود لسانيات "شومسكي"

والأعمال النفسية والعلمية والأدبية والاجتماعية لـ"جان بياجي" و"لوسيان غولدمان" و"بيار بورديو".

ففي سنة 1959، نظم مجموعة من الباحثين مؤتمرا علميا حول البنيوية، أكدوا فيه على ضرورة الجمع بين البنية والتكوين، ودعا غولدمان في هذا المؤتمر إلى ما أصبح يعرف بالبنيوية التكوينية التي ظهرت في نظره(كفكرة أساسية في أعمال هيغل وماركس)(Dosse.F.1992 :210). ولقد سبق لغولدمان أن طبق هذا الشكل من البنيوية على نصوص"باسكال"و"راسين" وذلك في كتابه المشهور (الإله الخفي) سنة1956.

كما دعم هذه الفكرة الفيلسوف وعالم النفس والتربية، السويسري"جان بياجي" الذي انتقد علم النفس الجشطلتي اوعلم النفس الصورة، مؤكدا على الطابع الترابطي بين البنية والتكوين، وذلك في أعماله العديدة حول علم النفس الطفل، مبينا أنه لا وجود (لبنيات فطرية وأن كل بنية تفترض التكوين) (Dosse.F.1992 :211).

وفي كتابه الذي خصه للبنيوية، اشترط أن تتوفر في البنية ثلاثة عناصر هي: الكلية والتحول والضبط الذاتي (بياجي. ج. 1971: 8)، مقرونة بمفهوم " التكون Genèse " الذي هو( طريقة ابستيمولوجية تتطلب دراسة المعرفة في إطار تكوينها وبنيتها النفسية والواقعية) (Piaget. J. 1970 :16).

وعليه تكون البنية عند "بياجي" أداة إجرائية أومنهجية، تؤمن وحدة الذاتي والموضوعي. هذه البنية لا تعرف ولا تدرك إلا ضمن إطار التكون، لان (الابستيمولوجية التكوينية، تكمن في البحث عن الجذور المختلفة والمتنوعة للمعارف منذ أشكالها الأولى حتى مستواها العلمي الآني) (Piaget. J. 1972 :7).

والقاعدة الأساسية التي يقوم عليه التكون هو:(أن الدرس الوحيد، الذي تقدمه دراسة التكون هوأنه لا وجود لأية بداية مطلقة) (Piaget.J.1972 :7). لذا فان البنية والتكون، مفهومان مترابطان، إذ لا يمكن إدراك الشيء إلا في إطار بنيته وتكونه وتحوله. ولقد وقف عند هذه القضية كذلك غولدمان في كتابه " الماركسية والعلوم الإنسانية " حيث كرس فصلا كاملا لعلاقة البنية بالتكون. حيث قال في هذا السياق (البنيوية التكوينية ترى أن الفهم - الشرح ليس فقط عمليتان مقرونتان بل هما عملية واحدة، تظهر على مرحلتين من مراحل تقسيم الموضوع المدروس) (Goldman.L.1970:20). وهذا يعني أن مفهوم البنية يتحدد في الاتجاه البنيوي التكويني بـ:

1 . الكلية والتحول والتكون.

2 . تقوم البنية باعتبارها مجموعة، على نوع من الضبط الذاتي.

3 . لا يمكن إدراك البنية إلا ضمن تكونها وتطورها ، وهوما يؤدي إلى القول أن البنية لا تتنافى والتغير، بعكس البنية في مفهوم ليفي ستروس التي تفرض الثبات.

4 . تقوم البنية في المفهوم التكويني ، على جدلية الفهم والشرح والتزامن والتعاقب.

ان هذا الفهم للبنيوية في صيغتها التكوينية ، سيتجدد عند بيار بورديو< Pierre Bourdieu 1930 - 2002> ويأخذ أبعادا جديدة ، فمن هوبيار بورديو؟ وما هي علاقته بالبنيوية التكوينية؟ وما هي مساهمته في اللغة؟

بورديو في سياق البنيوية وما بعدها :

يقول "بيار بورديو" في كتابه: أشياء قيلت <Choses dites> : (لقد أخذت على عاتقي أن اروي مسار حياتي بهذه الطريقة ، بمعنى أن أقدم عناصر سوسيولوجية لتطور عملي. وإذا قمت بهذا ، فلأنني اعتقد أن هذا الشكل الذاتي من التحليل يعتبر جزءا من شروط تطور ونموفكري ، وإذا استطعت أن أقول ما قلته اليوم ، فلأنني ومن دون شك ، لم أتوقف يوما من استعمال السوسيولوجيا ضد محدوديتي وحدودي الاجتماعية ، وبشكل خاص ، تحويل المرح والعطف وأشكال النفور الثقافي - وهي أشكال مهمة في تقديري في الاختيارات الفكرية - إلى مقترحات واعية وتفسيرية) (Bourdieu.P.1987 :37). ليس سهلا الحديث عن سيرة فكرية تتمتع بهذه الأهمية والدور في التكوين الفكري والمعرفي للعالم ، في سياق دراسة كهذه ، ولذا فان كل ما نهدف إليه ، هوالإشارة إلى بعض الخطوط العامة لهذا المسار ، وخاصة ما يفيد موقفه من اللغة ، لذا فإننا سنتلمس الخطوط العامة لسيرة فكرية بغرض فهم السياق العام لفكر العالم وموقفه من اللغة.



ولد بيار بورديوسنة 1930 في منطقة البيريني ، درس في المدرسة العليا للأساتذة بباريس ، وتحصل على شهادة التبريز في الفلسفة ، ثم التحق بكلية الآداب بجامعة الجزائر سنة 1958 ، حيث أنجز أول أعماله الانتربولوجية ، ومنها بوجه خاص سوسيولوجيا الجزائر ، 1961 ، والعمل والعمال في الجزائر ، 1964. وتعبر هذه الأعمال الميدانية عن المرحلة الأولى للباحث ، لتبدأ المرحلة الثانية بالاهتمام بالمجال التربوي والمنظومة التربوية ووضعية الطلبة حيث كتب مع بسيرو<Passero> : الورثة سنة 1964 ، والتقرير البيداغوجي والاعلام ،سنة 1965 ، وإعادة الإنتاج ، سنة 1971 ، ولقد عرف هذا الكتاب نجاحا كبيرا ، وجعل من بورديووجها من الوجوه البارزة في الثقافة الباريسية ، ومن ثم تبدأ المرحلة الثالثة من حياته حيث اهتم بالثقافة بمعناها الواسع والعميق ، فدرس الفن والأدب والسياسة والإعلام والبؤس الاجتماعي والهيمنة الذكورية ، وهي مواضيع نقراها في كتبه العديدة.

انتخب بورديو في <الكوليج دي فرانس > ، وهي أعلى مؤسسة علمية في فرنسا سنة 1981 ، أستاذا لكرسي السوسيولوجيا وقدم درسه الافتتاحي بعنوان: درس

حول الدرس ، كما ترأس تحرير مجلة: < Actes de la recherche en sciences sociales >، وذلك منذ سنة 1975. عرف بنظريته الاجتماعية النقدية للحداثة التي تعتبر عند مناصريه وأتباعه بمثابة <ثورة رمزية>.

وفي أخريات حياته وتحديدا منذ التسعينات من القرن العشرين، عرف بمواقفه النضالية ضد العولمة وباتخاذه مواقف سياسية علنية ونقدية ضد الإعلام والبؤس الاجتماعي، ودعا إلى ضرورة قيام المثقف النقدي، بوصفه ضرورة للديمقراطية الفعلية. توفي في يوم 23 جانفي 2002 عن عمر يناهز71 سنة. تاركا وراءه أعمالا علمية عديدة شملت ميادين مختلفة.

إن أهمية ما قدمه بورديوفي مجال علم الاجتماع، يكمن في الكيفية الجديدة لرؤية الأشياء، وذلك من خلال اهتمامه الكبير بالبنى الرمزية كالتربية والثقافة والفن والأدب والدين وكذلك السياسة والإعلام. وشكل العنف الرمزي واحدا من الموضوعات الهامة والمركزية في تفكيره. كما أن محاولته في تجاوز التقابلات التي طبعت العمل السوسيولوجي كالتقابل بين الشرح والتأويل، والبنية والتاريخ، والحرية والحتمية، والذاتية والموضوعية، دليل على أصالة تفكيره.

وما يميز بورديوكذلك هوتدخله في المجال الاجتماعي، مثله في ذلك مثل كبار المثقفين الفرنسيين المعروفين كـ "اميل زولا" و"جان بول سارتر" و" ميشيل فوكو"..الخ، وهوبذلك يعبر عن تقليد ثقافي فرنسي عميق، حيث اهتم كثيرا بالحركات الاجتماعية وحاول إقامة ما سماه "يسار اليسار"، أي يسارا ناقدا للحزب الاشتراكي الفرنسي، كما دعا إلى ضرورة قيام المثقف النقدي، من اجل النضال ضد الليبرالية الجديدة، وبذلك يكون قد جمع بين مقتضيات العالم ومتطلبات المناضل، ووضع معارفه موضع التطبيق والفهم الاجتماعي للحركة الاجتماعية، فوجه نقدا لاذعا للإعلام والأجهزة الإعلامية واتهمها بالخضوع للمنطق التجاري، والى كونها أسندت مختلف القضايا إلى محاولين<essayistes> ثرثارين غير مؤهلين، ففي آخر مقابلة له، توجه بأسئلة إلى من سماهم السادة الجدد للعالم مؤكدا أن:(هذه السلطة الرمزية التي هي في غالبية المجتمعات منفصلة عن السلطة السياسية والاقتصادية، قد أصبحت اليوم تجمع في أيدي نفس الأشخاص الذين يمتلكون القدرة على مراقبة التجمعات الإعلامية الكبرى، بمعنى مجموع وسائل إنتاج وتوزيع السلع الثقافية) (Franczi.TH.2002 :17). كما ناهض العولمة الخاضعة لمنطق التجارة والربح، من دون أن يسقط في المحلية والخصوصية، لأنه دافع في الوقت نفسه عن توجه أكثر عالمية، يظهر ذلك في دعوته إلى إقامة حركة اجتماعية أوربية.

ومن الناحية الفكرية، يمكن القول ان بورديوانتقل من الفينومينولوجية ومشكلات المعنى، إلى الاهتمام بالمفهوم والنقد الابستمولوجي والمشكلات المعرفية

اوالابستمية لعلوم الإنسان، على غرار "باشلار" و"كونغليم" و"فوكو". فقد كان يقاسم فكرة جيل ما بعد الوجودية، في الحاجة إلى التخلي عن الفلسفة الذاتية والانخراط في البحث الابستمولوجي للعلوم الإنسانية. فمثلا، مر بقسم الفلسفة مثل بقية مشاهير جيله، وأحس بالخواء والفراغ في هذه الأقسام. يقول واصفا تلك المرحلة: (كنت ككل أولئك الذين تعبوا من الوجودية، أن اذهب إلى ابعد من مجرد قراءة المؤلفين الكلاسيكيين وان أحاول إعطاء معنى ما للفلسفة. وكان جورج كونغليم وغاستون باشلار بالنسبة لي بمثابة " الأنبياء القدوة" بالمعنى الذي يعطيه ماكس فيبر لهذه العبارة. ولما كانت الحركة الفينومينولوجية - الوجودية مسيطرة على الساحة، لم يكن أحد تقريبا يعرف بوجود هذين المفكرين على الرغم من أن دروسهما كانت تفتح خطا جديدا) (Bourdieu.P.1987 :14).

ولقد ساهمت أعمال كلود ليفي ستروس الانتربولوجية في إعادة الاعتبار والاحترام للعلوم الإنسانية،وبخاصة بعد صدور الانتربولوجية البنيوية عام 1958 والفكر المتوحش عام 1961، ودعوته إلى استلهام النموذج الالسني كما صاغه دي سوسير وجاكبسون وحلقة براغ عموما، ثم لحقتها جهود ميشيل فوكوفي الاركيولوجيا وجاك دريدا في الغراماتولوجيا وورولان بارط في السيميولوجيا.

على ان بورديورغم الأهمية التي أعطاها لفلاسفة وعلماء جيله، إلا انه ترك مسافة ما تفصل بينه وبينهم، مسافة تنم عن عدم الرضا والتحفظ، فهويرى أن هذا الجيل الذي تلا الوجودية، (احدث قطيعة مع الفينومينولوجية السارترية والنزعة الإنسانية الهشة اوالمجردة والمثالية، ولكنه انضم نصف انضمام إلى المنهجية الابستمولوجية واعتنقها نصف اعتناق) (Bourdieu.P.1987 :20). لان عيب الفلاسفة في نظره، يكمن في الابتعاد عن الميدان والحياة العملية، واستغلال أعمال الباحثين الميدانيين، بعد أن اصبغوا عليها تعميماتهم النظرية.

ولعل النص الموالي، يبين حجم وعمق المشكلات التي طرحها هذا الفيلسوف العالم، يقول(سوف تتخيلون انكم في درس فلسفة لا في درس علم اجتماع. ولكن أرجوأن تعرفوا أن ما افعله ليس عملا نظريا بحتا، وإنما هوعمل نظري يأتي بعد انتهاء المعركة، أي بعد القيام بالبحوث الميدانية والتطبيقية...كان السؤال الأساسي الذي طرحناه هذا العام يخص العلاقة بين السلطة والمعرفة... وقد رأيت انه يجب تجاوز التضاد التقليدي المعروف بينهما... أريد أن أتجاوز ذلك لأبين أن هنالك سلطة للنظرية، أوسلطة نظرية... لقد قمت بهذا التمرين النظري كعالم اجتماع وباحث ميداني، وحاولت تحديد قوانين السلطة النظرية وآليات اشتغالها، وهذا ما ينساه الفلاسفة عموما، لأنهم يفكرون دائما بمصطلحات الجواهر الخالصة) (Bourdieu.P.1987 :32).

يطرح هذا النص الأسئلة الكبرى لكل علاقة ممكنة بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية، انه يطرح علاقة النظرية بالممارسة وكيفية تحققها، كما يطرح مسالة العلاقة بين العلم والسياسة ومكانة العلم بوصفه سلطة، ومساهمة العلوم الاجتماعية في تحليل هذه القضايا مقارنة بالفلسفة، وعلاقة المعرفة والسلطة كما طرحتها كتابات ميشيل فوكو.

وللخروج من الطريقة الفلسفية كما وصفها آنفا، أعلن بورديوانتماؤه إلى المنهجية المادية، ولكن ليس أية مادية وإنما المادية الناشطة وليس المادية السلبية، وبذلك يعيد تفكير أطروحة ماركس التي يعيب فيها على الماديين الذين تركوا الجانب النشط في المعرفة، للمثاليين، وهذا ما حاول القيام به في نظريته القائمة على" مادية الأشكال الرمزية".

كما انه من اجل أن تعرف الذات موضوعها بشكل صحيح، يجب أن تتجاوز مرحلة النظر إلى مرحلة العمل، وان تدخل في الممارسة الميدانية، من هنا جاءت ممارسته للبحث الميداني في أكثر من عشرين وسطا اجتماعيا مختلفا، باحثا في أسباب الظواهر وعللها وضرورتها الموضوعية والذاتية. يقول( إن العلم الذي يريد ان يفهم ويكتشف علة ما هوموجود من ظواهر يفترض حتما، بأنه لاشيء موجود بدون علة وجود. لكن عالم الاجتماع يضيف إلى هذه العبارة " اجتماعي" فتصبح بدون علة وجود اجتماعية. ولكن الناس يخلطون تحت اسم الحتمية بين شيئين مختلفين جدا: الأول:هوالضرورة الموضوعية الكامنة في الأشياء. والثاني الضرورة "المعاشة" الظاهرية والذاتية، أي عاطفة الشعور بالحتمية اوبالحرية. إن درجة الحتمية التي تتحكم في العالم الاجتماعي تعتمد على معرفتنا له، هذا من جهة، وأما من جهة أخرى فنحن نجد أن الدرجة التي يخضع بها العالم الاجتماعي للحتمية ليست مسالة رأي شخصي) (Bourdieu.P.1980/Q :44).

وفي هذا السياق، خص البنيوية الشكلية بالنقد المنهجي بشكل خاص، وبين محدودية الطريقة البنيوية، رغم إقراره بأهميتها وخاصة في مسالة اللغة وطريقة معالجتها للأساطير والرموز. يقول ( ولكن على الرغم من ذلك جاء وقت أحسسنا فيه بالحاجة لإحداث القطيعة مع الانتربولوجيا البنيوية وليفي ستراوس بالذات. ذلك ان ليفي ستراوس قد حصر عمله فقط في تحليل الأنظمة الرمزية وخصوصا الأساطير، أي بالتصورات الفوقية. أما نحن فقد لزم علينا أن نذهب إلى ابعد من ذلك لكي نحلل العلاقات الاجتماعية بصفتها متماسكة وذات دلالة. بمعنى آخر لقد نقلت البنيوية من مستوى التصورات والأساطير والمخيال إلى مستوى الممارسات الواقعية والعلاقات الاجتماعية (Bourdieu.P.1987 :19).

وفي الوقت الذي انتقد فيه بورديوالبنيوية كما صاغها ليفي ستروس، فانه ارتبط بالبنيوية التكوينية، التي عرفها بقوله( اقصد بالبنيوية التكوينية أن هنالك في العالم الاجتماعي بنيات موضوعية مستقلة عن وعي وإرادة الفاعلين، وهنالك تكوين اجتماعي لإشكال الإدراك والفكر والفعل وهوما اسميه بالتطبع < habitus> هذا من جهة، ومن جهة أخرى هنالك بنيات اجتماعية اوما اسميه الحقول الاجتماعية) (Bourdieu.P.1987 :147).

لقد شكلت البنيوية في صيغتها التكوينية عند بورديو، أفقا نظريا نقراه في قوله:( لقد كنت بنيويا سعيدا) (Bourdieu.P.1980/S :22). لأنه أدرك المساهمة الايجابية للبنيوية في العلوم الإنسانية وخاصة على مستوى المنهج، حيث مكنت العلوم الإنسانية من الانتقال من التفكير في الجواهر إلى التفكير في العلاقات.

ولقد حاول بورديوتأسيس بنيوية تكوينية(Bourdieu.P.1987 :24)، تقوم على تحليل البنيات الموضوعية من دون فصلها عن تكونها من خلال دراسة الأفراد والبنيات الذهنية. كما ركز على دور البنيات الرمزية التي لها سلطة خاصة في التكوين، فرغم خصوصيتها الفائقة إلا أنها تتحدد ضمن شروطها التاريخية والتكوينية.

وعرف بورديونظرية الحقول، التي يمكن تسميتها بتعدد العوالم القريبة من بوبر، لأنها تفكير في إمكانية تعدد أشكال المنطق المترابطة مع مختلف العوالم، بمعنى مختلف الحقول بوصفها أمكنة، يتشكل فيها المعنى المشترك. وفي نظره فان الحقيقة هي رهان صراعات في حقل من الحقول. ويعتبر الحقل العلمي لعبة حيث يجب التسلح بالعقل من اجل الربح، والقول بان هنالك شروطا اجتماعية لإنتاج الحقيقة، يعني القول أن هنالك سياسة للحقيقة(Bourdieu.P.1987 :24-44).

كتب بورديوفي سوسيولوجيا الحقول الأدبية، ودعا إلى ضرورة استبعاد فكرة المبدع من عدم، وهوما يسميه بالاختزالية الاجتماعية التي تؤكد على التبادلية الميكانيكية بين الوضع الاجتماعي والتعبير الجمالي، أوالاقتناع بان البنيات الصورية للعمل الفني كافية، ليؤكد على أن كل حقل اجتماعي يخضع لقوانينه الخاصة ويرتب فاعليه الاجتماعيين وفق نظام من القيم الخاص به، يسمح بفهم الخطوط العامة للحقول الثقافية.

ولقد حصل تقارب بينه وبين فوكووخاصة في مسالتين أساسيتين، تحليل المعرفة والسلطة، وتحليل اللغة أوالخطاب. ولأننا سنعالج المسالة الثانية بقليل من التفصيل لاحقا، فإننا نريد أن نشير باختصار إلى مسالة المعرفة - السلطة. يقول بورديو( إن موقفي، في خطوطه العريضة، قريب إلى حد كبير من موقف فوكو، ومع ذلك فهومختلف جدا؟ لقد حاولت ان احلل منطق وآلية ما كنت قد أسميته بالسلطة الرمزية <Le pouvoir symbolique>، أي السلطة التي تمارس نفسها على هيئة القدرة

التي تجعلنا نرى اونفهم اونعرف اونؤمن. وانطلاقا من ذلك يمكننا ان نتحدث عن السلطة النظرية اوسلطة النظرية إذا ما أعطينا لكلمة النظرية معناها الايتمولوجي الأصلي: أي برنامج الرؤية. كيف تمارس هذه السلطة دورها؟ كيف تمارس عملها؟ هنا ندخل في منطقة المعرفة/ الجهل، اوالمعرفة/ اللامعرفة. ذلك ان السلطة الرمزية هي سلطة تعسفية في الأصل، ولكن الناس يعترفون بشرعيتها لأنهم يجهلون انها تعسفية. وهذا هوالحال فيما يخص نظام الشهادات مثلا في مجتمعنا الحالي(...) في الواقع ان السلطة ليست شيئا متموضعا في مكان ما، وإنما هي عبارة عن نظام من العلاقات المتشابكة، ونجد ان كل بنية العالم الاجتماعي (=المجتمع) ينبغي ان تؤخذ بعين الاعتبار من اجل فهم آليات الهيمنة والسيطرة) (Bourdieu.P.2001 :207). ولقد بلور بورديومفهوما أساسيا في تحليل السلطة والسلطة الرمزية بالخصوص وهوالرأسمال الرمزي <Le capital symbolique> (Bourdieu.P.2001 :201-323).

<u>في مفهوم اللغة:</u>

يتميز الطرح اللغوي لبيار بورديو، بنقده للاتجاهات اللغوية الكبرى، وبتقديمه لمنظور اجتماعي للغة، يعكس تقاربا مع الفيلسوف اللغوي الانجليزي اوستين(Austin.J.1970) في نظرية الأفعال الكلامية، والطرح الاجتماعي للعالم لابوف (Labov.W.1976) وعلاقة اللغة والخطاب بالسلطة كما طرحها فوكو(Foucault.M.1971)، وبتقديم مفاهيم خاصة كالسوق اللغوية والرأسمال اللغوي وأخيرا تشابك هذا المنظور مع نظريته العامة في المجتمع والمعروفة باسم نظرية الممارسة<Théorie de la pratique>.

ويعتبر كتاب:اللغة والسلطة الرمزية <Langage et pouvoir symbolique> من أهم كتبه في اللغة، لانه يجمع كل البحوث التي نشرها حول اللغة منذ السبعينات من القرن العشرين. حيث ضم كتابه الأول حول اللغة، الذي صدر سنة 1982 بعنوان بماذا يعني الكلام <Ce que parler veut dire>، بالإضافة إلى بحوث أخرى سبق وان نشرها في بعض كتبه، وبخاصة في كتابه: أسئلة علم الاجتماع<Questions de sociologie> 1980، الذي نشر فيه محاضرته التي حملت عنوان كتابه الأول عن اللغة، ونقصد بذلك " ماذا يعني الكلام؟ والسوق اللغوية، وكذلك تضمن كتابه :أشياء قيلت<<Chose dites، 1987، نصوصا منها" الفضاء الاجتماعي والسلطة الرمزية، واستعمالات كلمة <الشعب>، و< البعثة والصنمية السياسية>. وترجمت هذه البحوث الى الانجليزية بعنوان: اللغة والسلطة الرمزية< langage and symbolic power> ونشرت سنة 1991. والنص الانجليزي مع بحوث إضافية أخرى ومقدمة من احد أساتذة علم الاجتماع الانجليز، وتقديم جديد من قبل المؤلف أعيد نشره باللغة

الفرنسية سنة 2001، بالعنوان نفسه أي"اللغة والسلطة الرمزية". وبذلك يعد بحق هذا الكتاب، خلاصة نظرية بورديو في اللغة.

وكما سبق وان أشرنا إلى ذلك، فقد انتقد بورديوالطرح البنيوي على مستوى الانتربولوجية، هذا النقد في الحقيقة انسحب بشكل أساسي على طريقة التحليل البنيوي للغة والخطاب والنص، وهونقد طال بشكل أساسي لسانيات "دي سوسير" و"شومسكي" ومدرسة اكسفورد في تحليل أفعال الكلام اوالخطاب ومدرسة فرانكفورت وممثلها "هبرماس" في نظريته حول الفعل التواصلي، هذا ما نقرأه في الباب الأول والثاني من الكتاب. وهونقد يقربه من ميشيل فوكووواوستين، وفي الوقت نفسه يميزه عنهما وعن التيار الذي يسمى بما بعد البنيوية وبما بعد الحداثة.

يقول (ليس التحليل البنيوي إلا تنويعا محدثا على التحليل الداخلي القديم الذي يعالج النص كشيء مستقل لا علاقة له بالخارج(...)اعتقد، فيما يخصني، انه ينبغي الربط بين الفضاء الذي تتموضع فيه النصوص وبين الفضاء الذي يتموضع فيه المنتجون، أي الكتاب) (Bourdieu.P.2001 :61). لذا دعا إلى إحداث قطيعة مع القراءة الداخلية كما طبقها ليفي ستروس، والقراءة التي تربط بين الأثر وكاتبه بشكل مباشر، وبالتالي اعتبار النص مجرد انعكاس لحياة الكاتب الشخصية. وكذلك مع ما يسميه بالطريقة الاختزالية التي تجعل من الأثر انعكاسا مباشرا للمجتمع اوطبقة معينة مثل ما فعل ذلك غولدمان على سبيل المثال، ليدعوإلى اعتماد ما سماه بضرورة الكشف عن( بنية العلاقات بين نصوص فترة زمنية محددة( وليس نصا معزولا بمفرده) وبين بنية المواقع التي يحتلها مؤلفوها داخل الحقل الأدبي) (Bourdieu.P.2001 :121). وهذا ما سماه فوكوفي نظرنا - بدراسة التشكيلة الخطابية لحقبة تاريخية معينة في كتابه: اركيولوجيا المعرفة، 1961.

يؤدي دراسة بنية النص والمواقع، إلى الحديث عن مختلف الوسائط التي تتحكم في عملية الإنتاج الثقافي. بمعنى الاعتراف بالفضاء الخصوصي الذي ينتج فيه الكتاب أعمالهم، دون عزلها عن الفضاء الكبير الذي هوالمجتمع. أي أن بورديويعترف بخصوصية الفضاء الثقافي وصراعاته ورهاناته، وانه ليس فقط انعكاسا آليا اومباشرا للمجتمع. فمصالح الفضاء الثقافي قد لا تكون هي نفسها مصالح الفضاء الاجتماعي أوعلى الأقل قد تكون مصالح مختلفة. لذا من الضروري تحليل الأثر الثقافي لذاته وبذاته قبل أن نربطه بشكل عام وغامض بالتشكيلات الاجتماعية الكبرى.

من هنا ناقش بورديو، مختلف أشكال السيطرة التي يمارسها النموذج اللساني كما صاغه "فرديناند دي سوسير" و" تشومسكي "على العلوم الاجتماعية، وهوفي هذه السياق قريب من حساسية فوكومن اللسانيات، مبينا أن الحل الوحيد يتمثل في إظهار انه حتى العمليات اللغوية ذات أساس اجتماعي. وفي نظره فان القبول بنموذج دي سوسير

في التحليل يعني معالجة العالم الاجتماعي بوصفه فضاء للتبادل الرمزي، وبالتالي اختزال الفعل الاجتماعي إلى فعل الحوار اوالتواصل، الذي يجب ان ينحل بدوره إلى اللغة والثقافة.

وللقطع مع هذه الفلسفة الاجتماعية - كما يقول - ما دام قد سبق له وان قدم نقدا ابستمولوجيا للبنيوية في كتابه: الحس العملي< Le sens pratique >، 1980، فانه يجب التأكيد على ان التبادل والتواصل يرتكز على علاقات قوى، داعيا في الوقت ذاته إلى تجاوز النظرة الاقتصادية الفجة لأشكال التبادل الرمزي. مقدما مفهومين أساسيين من مفاهيمه اللغوية وهما: بنية السوق اللغوية< structure du marché linguistique >، والرأسمال اللغوي <le capital linguistique>.

يرى بورديو، أن هنالك قانونا في علم اللغة الاجتماعي، يثبت أن اللغة المستعملة في موقف معين لا تعتمد فحسب كما تعتقد اللسانيات المحضة على قدرة المتكلم بالمعنى الذي يقول به شومسكي، بل أيضا على ما يسميه بالسوق اللغوية. فالخطاب الذي ينتج هومحصلة لقدرة المتكلم والسوق الذي يتداول فيها خطابه، كما يعتمد الخطاب في جانب منه، على شروط الاستقبال. ومن ثم فكل موقف لغوي يعمل بوصفه سوقا تجري فيها مبادلة أشياء ما. وتلك الأشياء هي كلمات بكل تأكيد، ولكن هذه الكلمات لم تصنع لكي تفهم فحسب، بل أيضا تكشف عن علاقة اقتصادية حيث يجري تقدير قيمة المتكلم: هل تكلم بطريقة حسنة ام سيئة؟ هل هومتألق ام لا؟ وهل يمكن الموافقة على كلامه ام لا؟



وفي نظره، فانه عندما تكون لغة ما في أزمة، وحينما يطرح السؤال عن معرفة أي لغة نتكلم، فذلك معناه أن المؤسسة هي التي في أزمة، من هنا يطرح السؤال عن السلطة التي تمنح التفويض، السلطة التي تقول كيف نتكلم وتعطي للكلام، السلطة والترخيص والموافقة.

يقول(لكي يعمل خطاب التدريس المعتاد، المنطوق به والملتقى باعتباره طبيعيا وتلقائيا ينبغي وجود صلة السلطة / الإيمان، أي علاقة بين مرسل قد خول سلطة وبين مستقبل مستعد لتلقي ما يقال، والإيمان بان ما يقال يستحق أن يقال..يفترض الاتصال في مواقف السلطة التربوية مرسلين شرعيين، ومستقبلين شرعيين، وموقفا شرعيا، ولغة شرعية) (Bourdieu.P.2001 :328). اللغة الشرعية هي لغة ذات أشكال صوتية وتراكيب شرعية، أي لغة تتفق مع المعايير المعتادة للسلامة النحوية، وهي لغة تقول ما تقوله، بطريقة سليمة. وبذلك تفسح الطريق للاعتقاد بان ما تقوله صحيح، وهذه إحدى الطرق الأساسية لتمرير الباطل في مكان الحق.

ويمكن التعبير عن السوق اللغوية بالمعادلة التالية: تطبع لغوي< habitus langagière > + سوق لغوية = تعبير لغوي أوخطاب. بحيث يتميز التطبع اللغوي، عن

القدرة اللغوية كما عرفها شومسكي، بوصفه نتاجا للشروط الاجتماعية، وانه ليس إنتاجا بسيطا للخطاب، بل هوإنتاج للخطاب المتكيف مع سوق اوموقف. وعليه فان السوق اللغوية هي، وكما يقول( هنالك سوق لغوية في كل مرة ينتج فيها شخص ما خطابا موجها نحومستقبلين قادرين على تقييمه وتقديره، وإعطائه ثمنا ولا تسمح المعرفة بالقدرة اللغوية وحدها بالتنبؤ بما سيكون عليه قيمة أداء لغوي في سوق ما. فالثمن الذي ستلقاه منتجات قدرة معينة في سوق معينة تعتمد على قوانين تكوين الثمن الخاصة بهذه السوق) (Bourdieu.P.2001 :77).

تتميز السوق اللغوية بكونها شديد العينية وشديد التجريد في آن معا. فمن الناحية العيانية، تظهر في وضع اجتماعي رسمي طقسي"من الطقوس<Rituel> ، وبهذه الدرجة أوتلك، مع مجموعة معينة من المتحدثين يكونون على هذه الدرجة اوتلك من التراتب الاجتماعي، بالإضافة إلى الكثير من الخصائص التي تدرك وتقدر على نحودون مستوى الوعي، وهي التي توجه الإنتاج اللغوي بطريقة غير واعية. ومن ناحية التعريف المجرد، إنها نوع من القوانين التي تحكم ثمن المنتجات اللغوية. مع التذكير بان هنالك قوانين لتكوين الثمن وان قيمة قدرة معينة تعتمد على السوق المعينة التي تعمل فيها تلك القدرة، اوبدقة اكبر على حالة العلاقات التي تتحدد فيها القيمة المنسوبة إلى النتاج اللغوي للمنتجين المختلفين(Bourdieu.P.2001 :101).

يستنتج من هذا، ان بورديويستبدل القدرة اللغوية التي قال بها تشومسكي بالرأسمال اللغوي، وطبعا فان الحديث عن الرأسمال اللغوي معناه ان هنالك أرباحا لغوية، والمثال الذي يقدمه على ذلك، هوالصراعات القومية حيث تكون اللغة رهانا مهما، فثمة علاقة تبعية شديدة الوضوح بين آليات السيطرة السياسية وآليات تكوين الأثمان اللغوية المميزة لوضع اجتماعي معين. فعلى سبيل المثال، أن الصراع بين الناطقين بالفرنسية والناطقين بالعربية التي تلاحظ في عدد من البلاد الناطقة بالعربية كالجزائر، التي احتلتها فرنسا، لها بعد اقتصادي، بمعنى انه من خلال الدفاع عن سوق لمنتجات لغوية مخصوصة يدافع الحائزون على قدرة معينة عن قيمتهم الخاصة كمنتجين لغويين. وأمام الصراعات القومية يتأرجح التحليل بين النزعة الاقتصادية ونزعة صوفية – كما يقول . وتسمح هذه النظرية بفهم أن الصراعات اللغوية من الممكن، ان لا يكون لها أساس اقتصادي واضح، ومع ذلك تشتبك مع مصالح شديدة الحيوية، قد تكون أحيانا أكثر حيوية من المصالح الاقتصادية، ومن ثم فان إعادة إدخال فكرة السوق هي بمثابة التذكير بتلك الحقيقة البسيطة، وهي ان القدرة ليس لها من قيمة، إلا إذا كان لها سوق.

والحديث عن سوق لغوية يعني كذلك الحديث عن علاقات القوى(فللسوق اللغوية قوانين تكوين الأثمان تفرض بطريقتها ألا يكون المنتجون اللغويون والمنتجون

للأقوال متساويين. بيد ان علاقات القوة التي تسود تلك السوق والتي تفرض ان يكون لبعض المنتجين وبعض المنتجات امتيازا فوريا، تفترض ان السوق اللغوية موحدة نسبيا) (Bourdieu.P.2001 :107). ففي السوق اللغوية، تعمل أشكال من السيطرة لها منطق نوعي، وكما هي الحال في كل سوق للأموال الرمزية، هنالك أشكال من السيطرة النوعية ليست قابلة إطلاقا للاختزال إلى السيطرة الاقتصادية بالمعنى الدقيق، لا في نمط فعلها ولا في الأرباح التي تدرها.

وهكذا، فان الرسالة اللغوية لا تفهم إلا بوصفها نتاج لساني، وان التأويلات تكون على قدر العلاقة التي يقيمها المنتجون. من هنا يعتقد ان (السوق ـ السوق اللساني ـ يساهم في القيمة الرمزية، وفي معنى الخطاب معا) (Bourdieu.P.1882 :15).

ولكن، إذا كانت اللغة تخضع للسوق اللغوية ويحكمها الرأسمال اللغوي بوصفه رأسمالا رمزيا، فان مشكل الأسلوب< Le style >، بما هودليل على حضور الفرد وتميزه، يبقى مطروحا، لان ما يتحرك في السوق اللغوية ليس اللغة ولكن خطابات متميزة أسلوبيا، سواء في طريقة إنتاجها اومكانة منتجيها اومستقبليها. فليس هنالك من كلمة محايدة، وكل كلمة يمكن ان تأخذ معاني متعارضة اومتضادة اومتناقضة وذلك بحسب الطريقة التي يقدمها المرسل ويستقبلها المستقبل. ولعل، أحسن مثال على ذلك، هواللغة السياسية والدينية.

ان هذه الاختلافات اللغوية لا ترجع في نظره إلى الأفراد، ولكن إلى بنية الفضاء الاجتماعي الذي يكون لاشعوريا، وبنية الفضاء الثقافي لقائلي تلك اللغة. ولكن هذا لا يمنع من ان على علم الاجتماع، ان يحترم استقلالية اللغة ومنطقها الخاص وقواعدها الذاتية في العمل. فنحن لا نستطيع فهم الأثر الرمزي للغة ما لم نأخذ بعين الاعتبار الفكرة القائلة أن اللغة هي الآلية الصورية الأولى التي تملك قدرات عامة ولا متناهية. إذ من الممكن أن نتلفظ بكل شيء في اللغة، ولكن في حدود نحوها.

<u>بين سلطة الخطاب وخطاب السلطة:</u>

اذا كان بورديوقد طور قاموسا خاصا به في التحليل اللغوي، مثل مفهوم الحقل، والحقل اللساني، والرأسمال الرمزي، والسلطة الرمزية، والسوق اللغوية، والرأسمال اللغوي، فإننا نريد ان نتوقف بشكل خاص عند مفهوم سلطة الخطاب وخطاب السلطة. فقد انتقد بورديواطروحة "اوستين" التي تعطي سلطة لبعض الكلمات. كما رفض ذلك التمييز "الساذج" ـ كما يقول ـ الذي أقامه دي سوسير بين اللسانيات الداخلية والخارجية، بين اللغة واستعمالاتها، نافيا فكرة سلطة الكلمات، معترفا بان القوة الخطابية للعبارات لا تكمن في الكلمات نفسها. رغم وجود حالات استثنائية يمكن أن تختزل فيها التبادلات الرمزية إلى علاقات تواصلية محضة. إن سلطة

الكلمات ليست أكثر من السلطة المفوضة لناطقها، وان كلماته، اومادة خطابه، ليست أكثر من شهادة من بين شهادات أخرى، لضمان التفويض الذي يتم استثماره.

يقول،(ليست سلطة الكلام إلا السلطة الموكولة لمن فوض إليه أمر التكلم والنطق بلسان جهة معينة. والذي لا تكون كلماته (أي محتوى خطابه وطريقة تكلمه في ذات الوقت ) على أكثر تقدير، إلا شهادة من بين شهادات أخرى، على ضمان التفويض الذي أوكل للمتكلم، وان أقصى ما تفعله اللغة هوأنها تمثل هذه السلطة وتظهرها وترمز إليها) (Bourdieu.P.1982 :105). فليس هنالك سلطة الخطاب، هنالك فقط خطاب السلطة، وان هذا الخطأ - في نظره - وقع فيه اوستين ولحقه به في ذلك هبرماس، وذلك عندما اعتقدا ان من الممكن ان يستخرج من الخطاب ما يشكل فعالية الخطاب(Bourdieu.P.1982 :106).

ان هذا التحديد يتفق ويختلف مع ميشيل فوكوفي الوقت نفسه، ففي الوقت الذي يعتبر فيه فوكو، ان للخطاب سلطته الخاصة وذلك من منطلق فلسفي وجودي، ينحوفيه منحى "نيتشه" و"هيدغر"، فانه لا يفصل الخطاب عن السلطة والمجتمع معا، وهذا ما بينه في كتابه "نظام الخطاب"، حيث حلل مختلف الإجراءات التي يخضع لها الخطاب وخاصة، الإجراءات الخارجية أو(عمليات المنع والقسمة والرفض وإرادة المعرفة) والإجراءات الداخلية أو(التعليق والمؤلف والفرع المعرفي ) وإجراءات التوظيف أو(جماعات الخطاب والمذاهب الدينية السياسية والفلسفية والتملك الاجتماعي للخطاب) (Foucault.M.1971 :11-47).

كما انه في الوقت الذي يقر فيه فوكوبأهمية تحديد اوستين و"سيرلSearle" (Searle.J.1970) بشكل خاص للملفوظ اوللمنطوق، فانه يختلف معهما في طريقة التحليل، تلك الطريقة التي تجد مجالها في التاريخ وفي ربطها للملفوظ بالسلطة مع مفهوم جديد وخاص به. من هنا فان فوكووان كان تحليله للخطاب يتفق ومضمون المنطوق كما صاغه اوستين، إلا أن منهج التحليل يختلف لأنه يجري في البعد التاريخي وفي إطار العلاقة بين المعرفة والخطاب والسلطة والخطاب، وبذلك يتفق مع تحليل بورديوالذي يلح على الطابع الاجتماعي والتاريخي للخطاب وعلى ارتباطه بالمؤسسة وبالسلطة الرمزية. هذه السلطة الرمزية التي لا يمكن ان تتحقق في غياب الاعتراف الذي يدلي به الخاضع لتلك السلطة.

من هنا فان تحليل الخطاب عند بورديولا يمكن ان يكون تحليلا لذاته، أي لذات الخطاب، كما تفعل البنيوية الشكلية، وان الوحدات الصورية للخطاب لا يفهم معناها إلا إذا تم ربطها بالشروط الاجتماعية لإنتاجها، بمعنى للمكانة والوضع الذي يحتله مؤلفوها في حقل الإنتاج،أي للسوق الذي أنتج من اجلها، وكذلك مجموع الاستحقاقات<les échéants> المطلوبة. يقول( ان علم الخطاب بوصفه تداولية اجتماعية

يوجد اليوم في مكان شاغر أوغير مشغول، رغم أن هنالك من سبق الى ذلك، لقد بدا مع بسكال في: القروي<Provinciale> ، ونيتشه في: ضد المسيح ، وماركس في: الأيديولوجية الالمانية، وعمل فعليا على الاكتشاف في الوحدات الأكثر صورية للخطاب، أثار الشروط الاجتماعية لإنتاجها وتوزيعها) (Bourdieu.P.1982 :165). وعلى التحليل أن يبين أويعين الوحدات الاجتماعية للأسلوب والوحدات الاجتماعية للمؤلف.

وخلص إلى نتيجة مركزية، مؤداها كما يقول(نتبين الآن ان جميع الجهود التي بذلت لترى في المنطق اللغوي الذي يتحكم في مختلف الأشكال الاستدلالية والبلاغية والأسلوبية، سبب الفعالية الرمزية لتلك الأشكال، لابد وان تبوء بالفشل ما دامت لا تقيم علاقة بين خصائص الخطاب وصفات من يلقيه وسمات المؤسسة التي تسند إليه أمر الإلقاء) (Bourdieu.P.1982 :109).

فعلى سبيل المثال، ان خطابا سلطويا كدرس الأستاذ وخطبة الواعظ الديني، لا يفعل فعله إلا عندما يعترف به كخطاب نفوذ وسلطة. وهذا الاعتراف الذي يصاحب بالفهم اوبدونه، لا يتم بيسر وسهولة إلا ضمن شروط خاصة، وهي الشروط التي تحدد الاستعمال المشروع ( فالخطاب ينبغي أن يصدر عن الشخص الذي سمح له بان يلقيه، أي عن هذا الذي عرف، واعترف له، بأنه أهل لان ينتج فئة معينة من الخطابات وانه كفؤ وجدير بذلك...كما انه ينبغي ان يلقى في مقام مشروع، أي أمام متلقي شرعي...وأخيرا ينبغي للخطاب ان يتخذ الصورة الشرعية القانونية أي ان يخضع لقواعد النحووالصرف...) (Bourdieu.P.1982 :115). من هنا يستنتج بورديو، انه لا تحكم لغة السلطة ولا تأمر إلا بمساعدة من تحكمهم، أي بفضل مساهمة الآليات الاجتماعية القادرة على تحقيق ذلك التواطؤ الذي يقوم على الجهل، والذي هومصدر كل سلطة(Bourdieu.P.1982 :119).

وعلى هذا الأساس من التحليل للغة والخطاب، يدعوبورديوالى ما يسميه بالتداولية الاجتماعية < une pragmatique sociologique> ومضمونها، انه مادامت اللغة لا تتضمن في ذاتها سلطة، وان كانت تتضمن في ذاتها وفي منطقها الداخلي بعض السلطة مثل ما يؤكد ذلك البرهان الخاطئ اوالقياس الخاطئ <le paralogisme> ، أي القدرة على التضليل وهوما ينسب للسفسطائيين كما ذهب الى ذلك افلاطون.

فلقد استفاد السفسطائيون من إمكانية وقدرة اللغة على أن لا تقول شيئا، أوان تقول اللامعنى، اوأن توجد في الكلمات وبواسطة الكلمات ما لا يوجد في الواقع. نعم للغة هذه الإمكانية، ولكن من دون هذه الإمكانية، فان للغة وجود اجتماعي، وسلطتها مستمدة من ذلك الوجود، وحتى اللغة السفسطائية مستمدة من قوة السفسطائيين، كما بين ذلك افلاطون،بجدارة واقتدار، ودحضها ارسطوبالمنطق والبرهان.

وعليه فانه حتى نظام التسمية وعبارة: "اننا نسميك دكتورا" على سبيل المثال، تعني وفي الوقت نفسه شكلا من الوجود الاجتماعي. مما يعني ان القياس الخاطئ لا يمكن محاربته فقط بقياس منطقي مثل ما فعل "برتراند راسل" على سبيل المثال، وإنما بإظهار خطئه اجتماعيا. صحيح انه في العالم الاجتماعي الكلمات بإمكانها ان تصنع الأشياء، ولكن هذا لا يتم الا وفق شروط معينة. وهوما يعني ان العلم الاجتماعي له أسبابه ومبرراته التي لا يعرفها المنطق نفسه.

<u>مكانة اللغة في نظرية الممارسة:</u>

يظهر بورديوناقدا لمختلف النظريات اللغوية وخاصة نظريات دي سوسير وشومسكي، انطلاقا من مبدئهما في الفصل بين اللغة والكلام، واوستين في إسناده لبعض الملفوظات آثار السلطة، واكثر من هذا يقترح مقاربة جديدة للغة والتبادل اللغوي. وبالطبع فان هذه المقاربة هي استمرار لوجهة نظره التي طرحها في اعمال سابقة وفي سياقات اخرى. وهوما يعني ان فهم مقاربته في اللغة يجب ان تأخذ في الحسبان الإطار النظري الذي أسسه والمفاهيم والقضايا الكبرى التي ناقشها تحت اسم: النظرية التطبيقية اونظرية الممارسة<Théorie de la pratique>.

لقد كانت نظرية الممارسة جهدا منظما لتجاوز مجموعة من التقابلات والمتضادات والمتعارضات التي تواجهها العلوم الاجتماعية منذ نشأتها. مثل الفرد في مقابل المجتمع، الفعل في مقابل البنية، والحرية في مقابل الضرورة، والذاتية في مقابل الموضوعية.

يرى بورديوان الذاتية هي الوضعية الفكرية تجاه العالم الاجتماعي التي تهدف إلى فهم الكيفية التي يظهر فيها العالم لناظريه اوملاحظيه، وفي هذا التعريف تلميح الى السوسيولوجيا كما حللتها الظواهرية اوالتأويلية، وكما نقرؤها في كتابات "الفرد شوتز"، أي ما يتصل بالتجربة الذاتية. اما الموضوعية فهي توجه فكري يهدف إلى إنشاء العلاقات الموضوعية التي تقوم عليها الممارسات اوالتطبيقات والتصورات اوالتمثلات. وفي نظره فان الموضوعية تفترض نوعا من القطيعة مع التجربة المباشرة، أي انها تضع بين قوسين التجربة الأولى لتحاول إيجاد البنيات والمبادئ الأولية لكل تجربة أولية. وتعد التحليلات المقدمة من قبل ليفي ستروس مثالا لهذا الطرح.

يعتقد بورديو، ان القطع مع التجربة المباشرة هي الخطوة الأولى منهجيا، لعلمية البحث السوسيولوجي، ذلك ان الباحث الاجتماعي يشارك مباشرة في الحياة الاجتماعية، مما يعني انه يجب القطع كما قال باشلار مع المعرفة العامة. ولكن هذه الخطوة تواجه مشكلة، وهي انها لا تحدد بشكل دقيق الرابطة اوالعلاقة بين المعرفة المنتجة والمعرفة المطبقة اوالممارسة التي يمتلكها الفاعلون العاديون. أي هنالك ضعف في إدراك وفهم العلاقة بين العلاقات الموضوعية من جهة، والنشاطات التطبيقية للأفراد

المشكلين للعالم الاجتماعي من جهة اخرى. وعليه فان نظريته في الممارسة، هي محاولة لتجاوز صعوبات الموضوعية من دون السقوط في الذاتية. بمعنى إعطاء الأهمية للقطيعة مع المعرفة العامة من دون إحداث ضرر بالطابع العملي للحياة الاجتماعية.

ولقد كان المفهوم الأساسي والكبير الذي استعمله بورديو، في هذا السياق هومفهوم التطبع، وهومفهوم قديم نقرأه عند ارسطو، ولكن بورديواستعمله بمعنى جد خاص. لقد استعمله بما يفيد مجموعة من الإجراءات التي يحملها الفاعلون من اجل الفعل ورد الفعل بشكل من الأشكال. وتتضمن الإجراءات، ممارسات وتصورات وسلوكيات منظمة، ولكن ليس بطريقة واعية بالضرورة، مثل آداب المائدة وآداب الجلوس وآداب الأكل وآداب الحديث وآداب التعامل...الخ، أي تلك الإجراءات والعمليات التي تصبح طبيعة ثانية للفرد. هذه الإجراءات تتميز بكونها مبنية ودائمة وعامة ومتنقلة اومتحولة. وكل تطبع من تلك التطبعات يؤدي معنى عمليا. وهكذا فالمعنى العملي اوالحس العملي ليس فقط حالة ذهنية بقدر ما هوحالة جسدية.

ولا يجب فصل مفهوم التطبع عن السياق الاجتماعي الخاص به، اوالحقل الذي يعمل فيه اويتحرك فيه الأفراد، وهنا نلتقي مع مجموعة أخرى من المفاهيم المنهجية مثل الحقل والسوق واللعبة، فالحقل والسوق فضاءات مبنية من المواقف التي يحددها توزيع مختلف الثروات اورؤوس المال.

ولعل من اهم أفكاره في هذا المجال هوقوله بوجود انواع مختلفة من الرأسمال. وانه لا يوجد فقط رأسمال اقتصادي. فهنالك رأسمال ثقافي متكون من المعارف والقدرات التقنية والتربوية، ورأسمال رمزي متعلق بالمجد والشرف، ورأسمال لغوي. وان المجال اوالحقل هودائما ميدان للصراع والأزمات والنزاعات، وان الأفراد الذين يصارعون داخل حقل معين لهم رؤى مختلفة وحظوظ مختلفة ولكنهم يتقاسمون مجموعة من القضايا الأولية. فمثلا كل المشاركين في حقل ما، يجب ان يؤمنوا اوان يعتقدوا باللعبة التي يلعبونها، وبالقيمة التي يلعبون من اجلها. وهكذا فان هنالك دائما اتفاق مسبق اوعلى الأقل تواطؤ أساسي من قبل المتنازعين.

ولا تخرج نظريته في اللغة والخطاب والتبادل اللغوي، عن نظريته في الممارسة. فالمنطوقات والعبارات اللغوية هي أشكال من الممارسة، وهي من هذه الوجهة قريبة من وجهة نظر فوكوالذي يتحدث دائما عن الممارسات الخطابية والممارسات غير الخطابية، وانه يجب فهمها على انها نتاج العلاقة بين التطبع اللغوي والسوق اللغوية. فالتطبع اللغوي هومجموعة من الإجراءات والعمليات كتعلم اللغة في سياقات معينة كالأسرة والمدرسة. والتطبع اللغوي مغروس في الجسد ذاته كالصوت مثلا اوما يسميه بالأسلوب في التلفظ. ولقد تم دراسة هذه الاثار من قبل علم اجتماع اللغة <Sociolinguistique> ، والانثربولوجية اللغوية <Anthropologie du langage>

ومن قبل المهتمين باللغات الشعبية، أي ما يدخل في باب: الجغرافيا اللغوية<Géolinguistique<.

ان أشكال النطق ـ على سبيل المثال ـ لا ترتبط بالجسد فقط، ولكنها ترتبط ايضا بالطبقات والفئات الاجتماعية. فالنطق عند الفئات الشعبية يختلف عنه عند الفئات الأرستقراطية اوالثرية، وكذلك الحال بالنسبة لسكان الريف مقارنة بسكان المدينة.

يعني هذا ان الملفوظات والعبارات اللسانية يتم إنتاجها دائما في سياقات وأسواق خاصة. وان هذه الأسواق تعطي لهذه المنتجات اللغوية قيمة. والقيمة تخضع بالطبع لمبدأ الكفاءة العملية، وهومبدأ غير متساوي يخضع لعملية الرأسمال اللغوي. وان الرأسمال اللغوي يؤدي إلى الرأسمال الاقتصادي والثقافي. وانه كلما كان رأسمال المتحدث مهما، كلما كان هذا الأخير له المقدرة في ان يستغله لصالحه، أي ان هنالك ما يمكن ان نسميه بنظام التفارق اوالاختلافات، وبالتالي ضمان المصلحة اوالربح في التميز<profit de distinction<.

كما يربط اللغة كذلك بمسالة الرقابة واللغة الشرعية، ففي حديثة عن السلطة الرمزية اشار الى مسالة:الاعتراف والتجاهل< reconnaissance et méconnaissance > كما استعمل مفهوم السلطة الرمزية والعنف الرمزي، الذي طبقه على دراسة الهبة في المجتمع القبائلي بالجزائر، فبدلا من ان يدرس الهبة في بنيتها الصورية، نظر الى التبادل الذي تحدثه الهبة بوصفة سلطة مقنعة. (وهكذا ـ كما يقول ـ فان ما يمكن ان نطلق عليه شروطا طقوسية، واعني مجموع القواعد التي تتحكم في شكل المظهر العمومي للسلطة ومراسيم الاحتفالات والقواعد التي تضبط الأعمال والتنظيم الرسمي للطقوس، لا تشكل الا شرطا واحدا اكثر تجليا من بين مجموعة من الشروط التي من اهمها تلك التي تهيؤ للاعتراف ان يكون، في ذات الوقت تجاهلا وإيمانا، أي التي تهيؤ لتسليم سلطة تعطي الخطاب المشروع قوته وتؤمن بنفوذه) (Bourdieu.P.1982 :116).

من الواضح ان المفاهيم المستعملة في تحليل اللغة عند بورديو، ذات منشأ اقتصادي، إلا أنها مكيفة لتحليل الحقول التي هي ليست اقتصادية بالمعنى الحصري للكلمة. ولكن من دون شك، فانها النقطة التي تؤدي الى سوء الفهم، هواعتبار نظريته نوعا من الاختزال الاقتصادي. على انه اذا كان استعماله للمفاهيم الاقتصادية يمكن ان يطرح بعض المشاكل، وخاصة ما تعلق بالماركسية وتأويلاتها، فان فكره من التعقيد ما يبعد عنه شبهة الاختزال. ذلك انه لا يقوم برد لجميع الحقول الاجتماعية الى الاقتصاد، ولا كل الممارسات الاجتماعية إلى الاقتصاد كما تفعل الماركسية،

ولكنه بالعكس يحدد الاقتصاد بالمعنى الحصري للكلمة بوصفه حقلا من بين حقول متعددة التي لا ترد الواحدة إلى الأخرى.

وعليه فان الحقول التي لا تكون اقتصادية، لا يمكن ان تعمل وفقا لمنطق اقتصادي أي محكومة فقط بالناحية المالية. ولكن من الممكن ان تخضع الى المنطق الاقتصادي بالمعنى الواسع، وذلك اذا اتجهت نحوالزيادة في راسمال معين، كالرأسمال الثقافي اوالرمزي اواللغوي. وهوما يعني ان بورديويقيم علاقة بين الأفعال والمصالح اوبين ممارسات الفاعلين ومصالحهم، دون الاقرار بالضرورة ان هذه المصالح اقتصادية بحتة.

فاذا ما أردنا ان نعرف المصالح التي يلعب بها، اوهي موضوع رهان في الإنتاج الأدبي اوالفني فيجب تشكيل الحقل الفني في علاقته بالحقل الاقتصادي والسياسي اواللغوي، كما بين ذلك في حالة الصراع اللغوي في البلدان المستعمرة، وتعتبر الجزائر مثالا حيا لهذا الصراع اللغوي الذي يعكس مصالح اقتصادية وسياسية ورمزية.

واذا كان بورديويستمد مصطلحه النقدي من الماركسية والاقتصاد السياسي، فان ما تجب الإشارة إليه هووجود توجه كامل يحاول دراسة علاقة اللغة بالاقتصاد، هذا ما نقراه على سبيل المثال في كتاب "كلوريان كولماس" حيث اكد على ضرورة النظر الى علاقة اللغة بالمجتمع والاقتصاد مبينا أن اللغات في تطورها تخضع للطريقة التي تتفاعل بها المجتمعات البشرية مع بيئاتها الاجتماعية والاقتصادية، وأن تحليل حركة الأسواق والعملة والتجارة يبين مدى استعمال اللغة وتوسعها وانتشارها، لذلك خلص الى نتيجة مؤداها ان الخطاب والتجارة هما وسيلتين للاغتناء العقلي والمادي، وانه عندما انتشرا عبر الحدود الوطنية واللغوية، حدثت تغيرات ضخمة في العادات الاتصالية، وحصل تنافس بين اللغات، وتأكد أن انتشار اللغات يدل على فائدتها ونجاحها الاقتصادي الذي يعتمد على الظروف الاجتماعية والاقتصادية للجماعات اللغوية الخاصة(كولماس.ك.2000 : 347).

وإذا كان هذا المنظور اللغوي الاقتصادي، يحتاج إلى مناقشة موسعة نظرا لأهمية الاقتصاد في حياتنا الاجتماعية،ونظرا لأهمية العلاقات الاقتصادية الدولية، التي تعبر عنها العولمة بجوانبها التجارية والصناعية والاتصالية، فإننا نعتقد أن مساهمة بورديوتتميز بطرحها لمنظور لغوي جديد، يسمح بالخروج من المنعطف اللغوي الذي طبع الفلسفة المعاصرة، ويتجاوز الفلسفة اللغوية المنغلقة في التحليل اللغوي الصرف، وذلك باسم التداولية الاجتماعية.

على ان هذا الطرح لا يجب ان نفصله عما قدمه الفيلسوف الكانطي الجديد "ارنست كسير" في كتابه "فلسفة الأشكال الرمزية" الذي دافع على الطابع الرمزي للغة، ومنه استقى بورديونظريته الاجتماعية في اللغة، ولا عن المنظور البنيوي كما

طوره بياجي وغولدمان، ووظفه بورديو في الحقل الثقافي والفني عموما والحقل اللغوي بشكل خاص.


**قائمة المراجع المعتمدة في البحث**

1 . بياجي، جان، 1971، البنيوية، ترجمة عارف منيمنة وبشير اويري، بيروت، منشورات عويدات.

2 . كولماس، كلوريان، 2000، اللغة والاقتصاد، ترجمة احمد عوض، الكويت، عالم المعرفة، رقم 263.

3. Austin , JIL. 1970, Quand dire, c'est faire, Paris, Seuil.

4. Bourdieu, Pierre,1987, Choses dites, Paris, Minuit.

5. Bourdieu ,Pierre, 1980, Questions de sociologie, Paris, Minuit.

6. Bourdieu Pierre, 1980, Le sens pratique, Paris, Minuit.

7. Bourdieu, Pierre, Langage et pouvoir symbolique, 2001, Paris, Seuil.

8. Bourdieu, Pierre, 1982, ce que parler veut dire, *l'économie des échanges linguistique,* Paris, Fayard.

9. Dosse, François, 1992, Histoire du structuralisme, tome : le champ du signe,1945-1966,Paris, La découverte.

10. Ferenczi ,Thomas, 2002 du 26 janvier, Le journalisme critiqué et honoré, Le Monde.

11. Foucault, Michel, 1971,L'ordre du discours, Paris, Gallimard.

12. Goldman , Lucien, 1970, Marxisme et science Humaines, Paris, Gallimard.

13. Labov ,William, 1976, Sociolinguistique, Paris, Minuit.

14. Piaget ,Jean,1970,Psychologie et Epistémologie, *pour une théorie de la connaissance,* Paris, Gonthier.

15. Piaget ,Jean, 1972L'épistémologie génétique, Ed, PU F.

16. Searle, J, 1970, Speech Acts, An Essay in the Philosophy of Language, Cambridge University Press.

# أثر روّاد اللسانيات الأمريكية على نوام تشومسكي

**د. نابي بوعلي**

قسم العلوم الاجتماعية،

جامعة معسكر.

إذا كانت التحولات الكبرى للدرس اللساني قد دشنها العالم السويسري فرديناند دوسوسير FERDINAND de Saussure 1857-1913 في بداية القرن الماضي من خلال محاضراته في الألسنية العامة وما أحدثه من انقلاب معرفي ومنهجي في التناول العلمي والفلسفي للغة، فإن الاتجاهات الرئيسة للّسانيات المعاصرة بعد دوسوسير قد بدأت تتخطى تلك التدابير التي وضعها لها من خلال منهجه البنيوي ولم تبقى وفية له، وفي هذا الإطار سنتناول بالدراسة رواد اللّسانيات الأمريكية الذين كان لهم تأثيرا قويا ومباشرا على تكوين نوام تشومسكي الفلسفي والعلمي، والذي أسفر في النهاية عن ميلاد مدرسة النحو التوليدي التي كانت منعطفا حاسما وجذريا في تاريخ اللسانيات.

وقبل الحديث عن تأثير عمالقة اللسانيات الأمريكية على تشومسكي – وهذا لا يعني أنه لم يتأثر بفلاسفة آخرين من أقطاب الفلسفة القديمة أوالحديثة – نود أن نقدم نبذة تاريخية عن حياته، فمن هوهذا اللّساني والفيلسوف؟.

أفرام نوام تشومسكي AVRAM Noam Chomsky من مواليد 07 ديسمبر1928 بمدينة فيلادليفيا بالولايات المتحدة الأمريكية، ينحدر من عائلة روسية ذات أصل يهودي، عمل مدرسا للفلسفة واللّسانيات والرياضيات بجامعة بنسلفانيا.

كان عمره لا يتجاوز 23 سنة عندما ظهرت مقالاته الأولى حول البنية المنطقية للّغة. تحصل على إجازة ماجستير في علم الفونيمات الصرفي للعبرية الحديثة. وفي عام 1955 عيّن أستاذا للّسانيات بمعهد ماساتشوستس Massa chusetts وهويشتغل به حتى يومنا هذا، إلا أن تشومسكي صار معروفا على الساحة الدولية بمواقفه وانتقاداته للسياسية الأمريكية، وتحليلاته الاقتصادية أكثر من دراساته اللغوية.

**أولا: علاقة تشومسكي بالمدرسة السلوكية**

من المعروف أنّ اللّسانيات كتيار معرفي تجمع عددا كبيرا من المدارس اللّغوية التي تشترك كلّها في موضوع واحد هودراسة اللّغة بغرض معرفة نظامها وكيفية اشتغالها لتمنحها شرعية علمية، غير أنها لا تتناول ذلك الموضوع وإشكالياته المختلفة والمعقدة بنفس المنظور والمفاهيم والآليات والمناهج. ولعل أهم النظريات اللغوية التي تصدرت الواجهة بعد محاضرات دوسوسير هي نظرية تشومسكي التي تكتسي دراستها أهمية كبيرة من حيث أن كل النظريات اللغوية المعاصرة قد تأثرت بها

بدرجات متفاوتة. ولأخذ فكرة واضحة عن نظريته اللغوية لابد أن نبحث عن الأسس التي انطلقت منها عند الروّاد الأوائل، الذين أرسوا قواعد اللّسانيات الأمريكية، والذين تركوا بصمات قوية على تفكير وتوجهات تشومسكي، وهم على التوالي: ادوارد سابير، ريونالد بلومفيد، وزيلغ هاريس.

من الناحية التاريخية ظهر قبل هؤلاء الرواد الثلاثة الانثروبولوجي فرانز بواز FRANZ Boas 1858 -1942 في القرن التاسع عشر، الذي كان يمثل الاتجاه البنيوي في أمريكا. وما يمكن ملاحظته أنّ البنيوية لم تكن حكرا على بواز، فلقد كان هنالك على الضفة الأخرى في أوروبا فلاسفة وعلماء من صناع الثورة المعرفية للسانيات تناولوا نفس الانشغالات اللّغوية بأصالة وعمق، من أمثال فيلهلم فون همبوليت (1776-1835) سواء من حيث النظرة القومية إلى اللغة وعلاقتها بالمجموعة التي تتكلمها، وأثر اللغة في نظرة الإنسان إلى العالم المحيط به وطريقة تفكيره وتأطير وعيه، أومن حيث النظرة العلمية إلى اللغة ومحاولة اكتشاف قوانينها من أجل ضبطها ضبطا علميا محكما، وقد شكلت أبحاث هومبوليت نظرا لأهميتها مرتكزا قويا لنظريات كل من سابير وتشومسكي على حد سواء. كما فرض إدوارد سابير وريونالد بلومفيلد وجودهما في أمريكا في الفترة التي بدأت مع ميلاد الجمعية اللّسانية الأمريكية عام 1924، وأسهما بشكل كبير في تطوير الدرس اللساني والسير به أشواطا كبيرة نحو العلمنة متأثرين بالنتائج المذهلة التي أحرزتها العلوم في كل المجالات.

**ثانيا/ أثر إدوار سابير على تشومسكي.**

من هو إدوار سابير 1884- Edward Sapir 1939؟

لقد تخصص سابير في الفيلولوجيا في ظل المدرسة الألمانية، وتأثر ببواز عندما كان طالبا، والتقى به سنة 1904، فأعجب سابير بالمنهج اللّساني الأنثروبولوجي لبواز، وكان سابير يجمع بين عدة حقول معرفية كالأنثروبولوجيا واللّسانيات، وتجاوز نشاطه العلمي هذين الحقلين إلى مجالات الأدب والفن والموسيقى.

يعتقد سابير أنه من الصعب دراسة وفهم مظاهر النشاط اللّغوي بعيدا عن مظاهر السلوك البشري الأخرى، ولذلك ركّز على علم النفس وعلم الاجتماع وهوما يعكس توجيه اهتمامه إلى الجانب الاجتماعي والإنساني والثقافي للّغة. وفي هذا المجال يقول سابير: « إن للّغة بيئة ينتمي مستعملوها إلى جنس ما أوعدد من الأجناس، أوإلى مجموعة متميزة عن غيرها من المجموعات بعدد من الخصائص الفيزيائية. ثم إنه لا وجود للّغة خارج الثقافة أي خارج أنظمة الممارسات والمعتقدات الاجتماعية الموروثة التي تحدد نسيج حياتنا »( سابير، إ. 1997ج2 :125).

وقد نشر سابير عن مختلف نشاطه الفكري والعلمي مقالات عديدة إلا أنه لم ينشر إلا كتابا واحدا هواللّغة: Le Langage وذلك سنة 1921. فما هي أهداف هذا الكتاب؟.

يجيب سابير عن هذا التساؤل قائلا: « فالهدف الأساسي من وضع هذا الكتاب بيان مفهومي الشخصي للّغة وماهيتها ومدى تغيرها في المكان والزمان وعلاقتها بالمشاغل الإنسانية الجوهرية الأخرى مثل قضية التفكير وطبيعة التطور التاريخي والجنس والثقافة والفن»( سابير، إ، 1997، ج10:1).

وكان سابير يعتني كثيرا بدراسة الأشكال اللّغوية دراسة تحليلية دقيقة لمكوناتها دون أفكار مسبقة تجعل من هذه اللّغة أوتلك أفضل لغة وأرقى من حيث التنظيم والاكتمال، أومن حيث أقصى درجة يمكن أن تصل إليها اللّغة في التطور. كما دعا سابير إلى دراسة اللّغة دراسة تصنيفية تشبه إلى حدّ كبير عمل اللّسانيين البنيويين، رغم الصعوبات الكبيرة التي تواجه مثل هذا العمل كعدم اشتماله على كلّ اللّغات المعروفة، وخطر التعميم انطلاقا من عدد قليل من اللّغات المنتقاة بالإضافة إلى خطورة تلك النظرة المعيارية العنصرية ذات الطبيعة الإنسانية التي تقوم على تفضيل لغة على حساب لغة أخرى. وقد كان سابير على وعي تام بما تمثله هذه النظرة التفاضلية بين اللغات من خطورة على مسار البحث العلمي الموضوعي النزيه، حيث يقول في هذا الصدد: « نعتبر من الآن أنّ كلّ تصنيف ينطلق من أفكار مسبقة أويرمي إلى قناعات عاطفية محكوم عليها بالشذوذ عن العلم...فاللّغة في أشكالها الأساسية تعبير علامي عن مشاعر الإنسان الحدسية التي يمكن أن تصاغ في العديد من الصور بقطع النظر عن درجة التقدم المادي للشعب الذي يستخدم تلك الأشكال أوتخلفه» (سابير، إ، 1997، ج2:10).

ولعلّ هذه الفكرة نجد مثلها عند تشومسكي الذي يرفض هوالأخر تفضيل لغة عن أخرى، وبمعنى معاصر يدعوإلى فكرة دمقرطة اللّغة، أي اعتبار كلّ اللّغات الإنسانية متساوية من حيث القيمة والأهمية ودرجات الاكتمال. وهذه الفكرة كانت لها تداعيات قوية حيث أصبحت بعض الأقليات تطالب بإقحام لغاتها كلغات معتمدة ورسمية حتى تظفر لها بسند قانوني أودستوري يحميها من الانقراض والتهميش وتخفيف حدة المواجهة والصراع الموجود بين اللغات، وقد تجلت تلك المطالب أحيانا في المطالبة بالاستقلال السياسي حسب الانتشار الجغرافي للغاتها واللهجات ( Reland .B, 1978, P 63 ) أومن منظور اللّغة والجنس، ولكن هذا ليس قانونا عاما ينسحب على كل المجموعات البشرية، فنجد سويسرا مثلا تحظى مجموعاتها التي تتكلم أكثر من أربع لغات بقدر كبير من الوحدة والانسجام، فإرادة الوحدة والتوحد سبقت حالة التصدع والتفكك.

وإذا كانت اللغة تحمل بعدا إيديولوجيا يتعلق بالمجموعات المختلفة بفعل التعدد اللغوي الذي قد يشكل ميدان صراع حقيقي، فإنها تعكس اختلافات جوهرية تكوينية عند الفرد، ولذلك فالاختلافات بين اللّغات فيما يرى همبوليت لا تتوقف على أصوات الكلام المختلفة التي تستعملها تلك اللّغات، لأنها ليست مجرد وسيلة اتصال بين الناس، ولكنها تشتمل على اختلافات في تفسير المتكلمين وفي فهمهم للعالم الذي يعيشون فيه حتى سميت نظريته بنظرية رؤية العالم. يقول عبد الجليل مرتاض: «إن اللغة عند همبوليت أكثر من أداة اتصال، هي انعكاس للعقلية الإنسانية تماما مثل الفنون أوالعلوم، وقال بهذا الخصوص(أي همبوليت):إن اللغة هي التعبير عن الشكل الذي بموجبه يرى الفرد العالم ثم يحمله إلى داخل نفسه»(عبد الجليل، م،2002 :109).

والملاحظ كذلك أنّ سابير كان قد رفض التقسيم التقليدي لأقسام الكلام عندما درس اللّغات الهندية، وقال بأنّ هذه الأقسام ليست كليات لغوية بل إنّ لكلّ لغة أنماطها الخاصة، ويرى أنّ لكل لغة مميزاتها وأصواتها ومفرداتها التي تكفيها لتلبية حاجيات مستعمليها. ويترتب عن ذلك وجود تباين وفروق واضحة بين اللغات، لكن ذلك لا يعني أنّ إحداها بلغت الكمال والأخرى لغة لا تزال بدائية. وتعود هذه الفكرة إلى دراسة سابير لعلم اللغة المقارن القائم على مقارنة اللغات فيما بينها لاكتشاف عناصر القربى والتقارب الموجودة بين اللغات ومن ثمة تصنيفها في عائلات لغوية بحكم حالات التشابه والقرابة.

ولقد أسس سابير نظرية عرفت باسم - سابيروورف- حيث كانت هذه النظرية بداية البنيوية الأمريكية في اللّسانيات، ومحتوى نظريته أنّ العالم الذي يعيش فيه الإنسان هوقفص لغوي، حيث أنّ كلّ أشكال الفكر تتحدد من قبل اللّغة، بل إن اللغة هي الشرط الأساسي الذي لابد منه لرؤية العالم من حولنا، والمفتاح الذي يفتح لنا أقفال الكون، ومن ثم فالتنوع اللّغوي يترتب عنه تنوع في الثقافة والأفكار والمؤسسات الاجتماعية والعادات والتقاليد، مادامت اللغة تعكس تجربة الأفراد الذين يتكلمونها، يقول سابير:« إنّ الناس يعيشون تحت رحمة اللّغة التي أصبحت وسيلة للتعبير في مجتمعهم..وإنّ العالم الحقيقي مبني إلى حدّ كبير - وبدون وعي- على العادات اللّغوية للمجتمع»( أحمد، م، 2002: 190).

وفي مقال آخر، ذهب سابير إلى:« أنّ اللّغة لا ترجع إلى الخبرة المكتسبة في غالب الأحيان دون مساعدتها فحسب بل تتحدد خبرتنا أيضا بسبب اكتمالها الشكلي وتصورنا غير الواعي لتوقعاتها الضمنية داخل ميدان الخبرة... وأنّ هذه المقولات مثل العدد، والجنس، والحالة، والزمن لم تكتشف عن طريق الخبرة، بل فرضت عليها بسبب القبضة الاستبدادية التي يمارسها الشكل اللّغوي على توجهاتنا في العالم»(أحمد، م، 2002: 191).

وتعد هذه الفرضية فكرة محورية عند سابير، وإن لم يكن هوواضعها، لأننا نجد همبوليت قبله ذهب إلى نفس الفكرة في نظريته :« رؤية العالم » حيث ينظر الناس إلى العالم ضمن قنوات مختلفة ومتشعبة تشعب اللّغات الموجودة في هذا العالم، وبناء على ذلك، فإن كلّ لغة تضفي على العالم نظرة خاصة تنسجم مع وحدة التكوين العقلي والمحتوى النفسي لأصحابها الناطقين بها.

وعليه فإنّ نظرة الناس للعالم تختلف باختلاف اللّغة التي يتكلمون بها، وهوما يولد لديهم عادات فكرية وأطر تفكير مختلفة عن غيرهم من مستعملي اللغات الأخرى. وكان العرب قد تفطنوا إلى هذه الظاهرة التي تنطوي عليها اللغة. وعلى سبيل المثال حينما تناولوا المنطق الأرسطي بالدراسة اعتبروا المنطق الأرسطي نحويوناني، ويشهد على ذلك المناظرة الشهيرة التي جرت بين أبي سعيد السيرافي النحوي ومتى بن يونس المنطقي، إذ بعد ما سأل السيرافي، متى عن المنطق وما يعني به، وبعد أن بيّن له عجز المنطق على أن يكون وافيا بمعرفة صحيح الكلام من سقيمه وفاسد المعنى من صحيحه، وبيّن له أيضا أنّ المنطق وضعه رجل من اليونان على لغة أهلها واصطلاحهم عليها، ما يتعارفون بها من رسومها وصفاتها، فمن أين يلزم« الترك» و«الهند» و«الفرس» و«العرب » أن ينظروا فيه ويتخذوه قاضيا وحكما لهم وعليهم؟ وفي الأخير استنتج السيرافي أنّ متى كان يدعوه إلى تعلم اللّغة اليونانية وليس إلى تعلم علم المنطق (التوحيدي، أ، ج1، 1989 : 108).

ومن هذا المنظور فإنّ اللغة هي بوابة الناس إلى العالم، كما أنهم ينظرون إليه بأعين اللّغة التي تشربوها، ولا يفهمونه إلاّ من خلالها، فالعالم واللغة سيان، وأن حدود معرفة العالم في حدود معرفة اللغة.

أما تلميذه « بنيامين ل. وورف BENJAMIN L.EEwhorf الذي كان منشغلا بدراسة الأنظمة الصرفية والنحوية للّغات الهندية الأمريكية، فقد ذهب إلى القول: «بأنّه لوكان رجال الهوبي Hopi هم الذين طوروا النظريات العلمية الموجودة اليوم، لكانت الفيزياء الحديثة مغايرة تماما لما هي عليه الآن ومنسجمة مع نفسها ومقنعة في آن واحد ». وانطلاقا من هذا، فقد رأى:« بأنّ فيزياء نيوتن قد حصل عليها جاهزة من لغته، ولكن النظر إلى الفيزياء التي طورها نيوتن على أنها معالجة دقيقة للفطرة السليمة تعدّ وهما مستخلصا من المرحلة الطويلة التي احتاجها قبول فيزياء نيوتن على أنها حقيقية»( أحمد، م، 2002 : 191).

وتسمى نظرية سابير وورف كذلك بالنظرية النسبية، نظرا لوجود اختلافات كبيرة في بنية اللّغات، وأنّ أشكال الفكر من منطق وعلوم وغيرها تحددها وتوجهها اللّغة بصورة حتمية. وبالإضافة إلى الفرضية السابقة التي استقاها سابير من التنوع الكبير الموجود بين اللّغات، فإنّه اهتم بدراسة اللّغة من جوانب أخرى مثل تحديده

لمفهوم الشكل في مقابل المادة الصوتية، الذي يشبه إلى حدّ كبير تقسيم دوسوسير الثنائي للّغة والكلام. وما دام الشكل هوالذي له الأولوية في الدراسة الوصفية لما يتميز به من علاقات، فإنه قد أبعد الوظيفة التي ترتبط بالأشكال اللّغوية.

وإلى جانب مفهوم الشكل، فقد انتبه إلى مبدأ التصنيف، الذي أصبح مبدأ محوريا في اللّسانيات التوزيعية مع هاريس بعد ذلك. حيث حصر التوزيعيون الدرس اللّساني في الوصف والتصنيف دون الاهتمام بالتفسير. ومن هذه النقطة بالذات بدأ تشومسكي هجومه على اللسانيات البنيوية، على اعتبار أن منهجها هذا لا يختلف عن المناهج التقليدية التصنيفية، وبهذا كانت نقطة توقف البنيويين هي نقطة انطلاق تشومسكي.

لقد اهتم سابير كذلك بدراسة الفونيم، حيث كان على دراية كبيرة بأهم مكونات الفونيم، لا سيما الجانب النفسي، فهويرى أنّ للمتكلّم شعورا بفونيمات لغته، إذ يحدسها حدسا مباشرا. وعلى كلّ حال فإنّ سابير يعد رجل علم من الرعيل الأول، الذين أرسوا قواعد الدراسة اللّسانية الأمريكية، ومن الضروري أن تترك أفكاره بصمات قوية على تفكير تشومسكي فيما بعد.

يقول أحمد مومن: « إنّ سابير قد أسهم إسهاما كبيرا في إرساء أصول اللّسانيات الوصفية في أمريكا. ويبدوا أنّ نظرته إلى اللّغة وعلاقتها الوطيدة بالحياة عامة وبالفكر خاصة، ترجع أساسا إلى تأثره بأفكار العالم اللّغوي الألماني همبوليت ونظرا للمكانة العلمية التي بلغها سابير، فإنّ كثيرا من أرائه تبنّاها تشومسكي فيما بعد»(أحمد مومن، اللسانيات النشأة والتطور، مصدر: 192).



**ثالثا/أثر ريونالد بلومفيلد على تشومسكي**

من هوريونالد بلومفيلد.1887- 1949 ؟REONALD Bloomfield.

يعد ريونالد بلومفيلد من كبار اللّسانيين الأمريكيين، ولد عام 1887 بمدينة شيكاغو، والتحق بجامعة هارفارد عام 1903، حيث حصل على الماجستير سنة 1906، وعلى درجة الدكتوراه عام 1909 من جامعة شيكاغو. رحل إلى أوربا لمتابعة محاضرات في اللّسانيات. غير أنه لم يترك إلاّ كتابا واحدا هواللغة، الذي أعاد مراجعته بعد أن كان يحمل عنوان مدخل إلى دراسة اللّغة عام 1914. ويعد بلومفيلد ممثلا للبنيوية السلوكية، إذ كان المذهب السلوكي آنذاك يمرّ بأقصى مراحل تطوره في الولايات المتحدة الأمريكية. توفي عام 1949إثر إصابته بمرض الشلل لعدة سنوات.

وعلى الرّغم من المنزلة التي كان يحتلها كلّ من بواز وسابير باعتبارهما رائدين من روّاد اللّسانيات الأمريكية، إلا أنّ بلومفيلد يحتل منزلة جدّ مرموقة بوصفه الممثل الأول للّسانيات الأمريكية. يقول الطيب دبة: « أحتل بلومفيلد منزلة جدّ مرموقة في اللّسانيات الأمريكية بفضل ما قدّمه، في هذا الكتاب( أي كتاب اللغة) خصوصا في

طبعته المنقحة، من مفاهيم وتصورات لسانية جديدة ساهمت في تأسيس المنهج البنيوي الأمريكي، وحدد معالمه المنهجية المتميزة ضمن مسار يختلف عن المسار الذي اتخذه سابير للّسانيات. ذلك أنّ بلومفيلد لم يعتمد في دراساته على الأسس الذهنية والنفسية رغم أنّه مثل مبادئها وكان أحد أنصارها والمتأثرين بروّادها حينما أصدر كتابه في طبعته الأولى ( 1914 ) مؤسسا مضامينه على الدراسة النفسية لولهلم فون همبوليت»( الطيب، د، 2001 :145).

لقد اعتنى بلومفيلد باللّسانيات الوصفية والبنيوية، وسعى من خلال كتابه اللّغة Le langage إلى جعل البحث اللّساني بحثا علميا صرفا، على غرار بقية العلوم الوصفية الأخرى. ومن ثمّ انتقد الدراسات اللغوية السابقة، لأنها دراسات غير علمية تمتزج بالاعتبارات الفلسفية المعيارية، بينما دراسة اللّغة يجب أن تكون وصفية قائمة على مناهج تجريبية استقرائية موضوعية.

ومن أجل بلوغ هذه الغاية حدد مجموعة من الضوابط والتدابير لمجال بحث اللّغة، وعزل بعض القضايا الأخرى التي رأى أنها لا تدخل ضمن البحث اللّغوي، إمّا لصعوبتها، أولأنّ الوسائل المتاحة في ذلك الوقت لا تسمح بدراستها دراسة علمية. وما دام الأمر كذلك، كان من الضروري إرجائها لوقت لاحق، ريثما تسمح الظروف بإقحامها في مجال البحث أللساني، لأنّ تلك القضايا لا تدخل في إطار العلم الوضعي القابل للملاحظة والضبط والقياس، كما تفتقر إلى روح الموضوعية، كخاصية أساسية، وسمة رئيسة مميزة للعلم.

نظر سابير إلى اللّغة نظرة إنسانية، مؤكدا على أهميتها الثقافية حيث تلعب دورا هاما في بناء وتوجيه التراكم الحضاري بين الأجيال، باعتبارها وسيلة نقل التراث والأفكار والانفعالات والمعارف التي تعبر عن روح الأمة، وفي الوقت نفسه فإن اللّغة هي من نتاج الجماعة التي تتكلمها، وبذلك يصعب فصل تلك الجدلية المتقايضة التأثير والتأثر بين اللغة والأمة إلى درجة اعتبار اللغة روح الأمة. كما أكد سابير من جهة أخرى على أنّ العقل يسبق الفعل الإرادي والأحاسيس، وبين السمة الإدراكية للّغة باعتبار الكلام ظاهرة خاصة بالإنسان وليس شيئا غريزيا أوآليا كما يظن البعض.

غير أنّ بلومفيلد وتحت تأثير منزع المذهب السلوكي الذي يتزعمه واطسن WATSON مؤسس المذهب السلوكي في علم النفس، وهوالمذهب الذي ترجع بذوره الأولى إلى دراسات العالم الروسي بافلوف PAVLOV الذي كان يحاول ضبط آليات التعلم بواسطة المنعكسات الشرطية على الحيوانات من خلال المثير والاستجابة، فأعجب واطسن بأبحاث بافلوف وراح يفسر كل النشاط الإنساني ضمن إطار المثير والاستجابة.

يقول أحمد مومن:« أطلق بلومفيلد على المنهج الذي اتبعه في دراسة اللّغة اسم المنهج المادي أوالآلي وهوالذي يفسر السلوك البشري في حدود المثير والاستجابة على غرار ما تقوم به العلوم الفيزيائية والكيماوية في اعتمادهما في تفسير الظواهر على تتابعات العلّة والأثر. وقد رفض المنهج الذهني الذي كان متداولا في عصره على أساس أنه لا يعتمد في تفسير الظواهر على المبادئ العلمية التجريبية، بل يرجع السلوك البشري إلى عوامل غير فيزيائية كالروح، والعقل والإرادة التي تعدّ غير قابلة للملاحظة والوصف العلميين، ولذلك لا يمكن التنبؤ بالسلوك البشري بما في ذلك الحدث الكلامي»( أحمد، م، 2002 :193- 194).

ما يمكن استخلاصه من هذه الفقرة السابقة، هوأنّ بلومفيلد كان يعني بمصطلح العلم رفض كلّ المعطيات التي لا تنسحب عليها الملاحظة العلمية المباشرة، ولا تخضع لأساليب الدقة والقياس. وهوبذلك يسير في نفس المنحى الذي سار فيه واطسن وأتباع المدرسة السلوكية. حيث كان يرى واطسن، أنه قد حان الوقت على علماء النفس أن يحيلوا علم النفس علما طبيعيا أويتركونه جانبا، وعليهم أن يقطعوا الصلة بالشعور، أوبكل ما يمتّ إلى الشعور بالصلة، لأنّ من يقول به كمن يقول بالروح قوة ميتافيزيقية لا يمكن القبض عليها أوإخضاعها للدراسة العلمية، وبالتالي فإنّ علماء النفس من المنظور السلوكي هم في غنى عمّا سمّي تقليديا بالذهنية لشرح أوتفسير نشاطات الإنسان، بل يمكن وصف سلوك أي عضومن الأعضاء ابتداء من أصغر حيوان، إلى الإنسان على أنه مجرّد رد فعل على مثيرات آتية من البيئة التي يعيش فيها الكائن الحي. ولا شكّ أن اللّغة ما هي إلاّ شكلا من أشكال السلوك القابل للملاحظة والدراسة العلمية المباشرة. وحتى التفكير هونوع من الكلام الصامت كما يقول واطسن، ويسمع هذا الكلام عندما نحتاج إليه، وبالتالي فإنّ تفسير ظاهرة اللّغة عند بلومفيلد لا بدّ أن تمرّ عبر المنهج التجريبي من أجل جعل التحليل اللغوي علميا قدر الإمكان، وترفض كلّ تفسير تجريدي لا ينسجم مع مقتضيات البحث العلمي. حيث وجد بلومفيلد في المنهج السلوكي أهم المبادئ التي تجعل إمكانية دراسة اللّغة دراسة علمية مستقلّة. وهذا هوالهاجس الذي كان يشغل علماء اللّسانيات من قبل.

إنّ اللّغة حسب التصور البلومفيلدي، ما هي إلاّ نتاج مباشر بين مثير معين واستجابة كلامية. وهكذا تصور أنّ كل الظواهر اللّغوية، باعتبارها ظواهر سلوكية تنحل في نهاية المطاف إلى مثيرات واستجابات يمكن التعبير عنها في صورة معادلات رياضية، بل يمكننا التنبؤ بردود الأفعال، إذا كان في إمكاننا معرفة المثيرات بصورة قبلية. حيث يتصور بلومفيلد أنه على الرغم من أننا نستطيع مبدئيا أن نتنبأ إذا ما كان مثير معين يمكن أن يدفع شخصا ما إلى أن يتكلم، أوحتى إلى ما

سيقوله بالضبط، ففي الواقع، أنه لا يمكن أن نتنبأ إلا إذا عرفنا البنية الدقيقة لجسمه في تلك اللّحظة.

لقد قلنا سابقا أنّ بلومفيلد تبنى أفكار المدرسة السلوكية بشكل واضح، وأعجب بمنطقها العلمي الصارم، بوصفه الإطار الملائم لكل دراسة وصفية لسانية. واعتبر أنّ المعنى المتضمن في كلّ شكل لساني هوعبارة عن سلسلة من الحوادث العملية والتطبيقية الداخلية في علاقة مع هذا الشكل. ولبلومفيلد مثال يوضح فيه أساس نظريته من خلال سرد القصة المشهورة عن( جيل وجاك) التي تمثل الحدث الكلامي، ويمثلها كما يلي:

1- كان (جاك) و(جيل) يسيران في إحدى الحدائق، فلمحت (جيل) تفاحة على إحدى الأشجار فتولّد لديها الشعور بالجوع والرّغبة في أكل تفاحة.

2- ولما كانت تشعر بالجوع، وترغب في أكل تفاحة، فلقد طلبت من (جاك) أن يأتيها بها من على الشجرة. وذلك من خلال الكلمات والأصوات التي أصدرتها.

3- يستجيب (جاك) ويصعد إلى الشجرة ويقطف التفاحةثم أعطاها لـ (جيل) فأكلتها.

إنّ أحداث هذه القصة التي تبدوعادية، تثير عدة انشغالات واهتمامات لدى الباحث اللّساني، ترتبط بالظاهرة اللغوية. إلاّ أنّ المدرسة السلوكية التي لا تهتم بالعمليات النفسية الكامنة وراء اللغة، تعمد إلى وصف الحدث الكلامي والتصرف السلوكي بالشكل التالي ففي رأي بلومفيد أنّ الجوع عند (جيل) يعني أنّ بعض عضلاتها كانت تتقلص وأن بعض السوائل كانت تفرز على مستوى المعدّة، وأنّ رؤيتها للتفاحة يعني أن موجات ضوئية انعكست من التفاحة على عينيها، فالشعور بالجوع ورؤية التفاحة يمثلان المثير(S) أما الاستجابة المباشرة للمثير تحتم على (جيل) أن تذهب إلى الشجرة بنفسها لقطف التفاحة(R)، ولكنها بدلا من ذلك تقوم باستجابة بديلة ( r ) على شكل متوالية خاصة من الأصوات بأعضائها الصوتية، وهذه الأصوات تقوم بدور المثير البديل ( s ) بالنسبة لـ (جاك) الذي اندفع نحوالشجرة كما لوكان هوالجائع الذي رأى التفاحة(Bloomfield, R.1970P30).



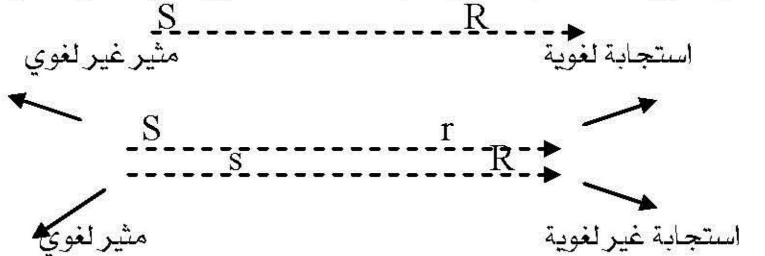
وقد قام بلومفيلد بتحليل هذه القصة على الشكل التالي:

1- أحداث عملية سابقة للحدث الكلامي.

2- الحدث الكلامي.

3- أحداث عملية لاحقة للحدث الكلامي.

ويمكن تمثيل هذه العمليات التواصلية للقصة المذكورة سابقا على النحوالتالي:



إنّ الخطوط المتقطعة في هذا الشكل تمثل الحدث الكلامي الذي يملأ الفراغ بين جسمي المتكلم والسامع، وإنّ المثير(S ) يعادل الأحداث العملية السابقة للحدث الكلامي وإن الاستجابة (R ) تعادل الأحداث العملية التابعة للحدث الكلامي. ويدل الحرف ( r ) على الاستجابة البديلة والحرف ( s) على المثير البديل.

إنّ هذه القصة التي جاء بها بلومفيلد تعطي فكرة عن الشكل الذي يعمل به الكلام ضمن سياقه التطبيقي، لأنّ الكلام حسب بلومفيلد ليست له قيمة في ذاته، وإنما قيمته الكبرى تكمن في أنّ له معنى، وهذا المعنى يشتمل على الأشياء الهامة التي يرتبط بها الكلام وخاصة الأحداث العملية.

ولقد كان بلومفيلد متشددا جدا في إبعاد كلّ المعطيات غير اللّغوية في دراسة اللّغة، وذلك تماشيا مع الإطار المنهجي العلمي الذي رسمته المدرسة السلوكية، ومن قبلها الفلسفة الوضعية بصورة عامة. وكان من نتائج ذلك التشدد والصرامة المفرطة لتحقيق العلمية، إقصاء المعنى من الدراسة واعتباره خارج إطار الدرس اللّساني. حيث يرى بلومفيلد:« أنّ التحليل الدلالي لا يمكن أن يطمع للوصول لأية حالة للدقة العلمية المتاحة للتحليل الشكلي للمادة اللّغوية كما تلاحظ وتسجل» وأنّ:« التطور الحالي للمعرفة الإنسانية غير كاف لتحقيق هذه الغاية»( الطيب، د، 2001 : 149).

ومما لاشك فيه، هوأن ذلك التبسيط لتفسير الظاهرة اللغوية الذي وقع فيه بلومفيلد، سوف يجعله يسلك سلوكا متطرفا، وبالتالي يعرض عن التنظير للمعنى والعمل به. وفي هذا المجال يقول الطيب دبه:« إنّ من أبرز ما تسفر عنه قراءة النظرية اللّسانية لبلومفيلد هوتنكره، بشكل واضح، للمعنى، ويتجلّى ذلك خصوصا في تجنّبه لأن يخوض في الحافز النفسي الداخلي للعملية اللّغوية ولكل ما يمكنه أن يتصل به كالأفكار والصور والأحاسيس باعتبارها لا تخضع للملاحظة المباشرة والحساب الموضوعي الدقيق بل تساعد على تعطيل النتيجة العملية وتشويشها، ولذلك استبعدها بلومفيلد من التحليل»( الطيب، د، 2001 :148).

ونتيجة لهذا الموقف الذي اتخذه بلومفيلد من دراسة المعنى، فقد عزف اللّسانيون عن دراسته بدورهم وأهملوه نهائيا، ويتجلّى ذلك بشكل واضح في أبحاث المدرسة السلوكية التي رأت أنّ المعنى كبحث لا يدخل ضمن اهتمامات الدرس اللّساني. وهذا الموقف السلبي من المعنى أدّى في الحقيقة إلى إحباط عزيمة اللّسانيين للبحث في هذا المجال، وهوموقف مضر بتقدم الدراسات اللّسانية، وهوما جعل أيضا الدرس اللّساني عندهم ينحصر في مجالي الفونولوجيا والنحو.

ففي مجال الفونولوجيا يرى بلومفيلد أنّ الفونيمات تنتظم في متوالية الكلام من خلال التقابل بطريقة شكلية توزيعية لا علاقة لها بالجانب النفسي. أما في مجال النحوفقد توصل بلومفيلد إلى مبدأ التحليل إلى المكونات المباشرة، ويقوم هذا المبدأ

السالف الذكر على تحليل الوحدات اللّغوية من أجل الكشف عن البناء الصوري للجملة. ولقد استمرّ هذا الاتجاه الذي رسمه بلومفيلد على يد تلامذته حتى وصل قمته مع هاريس HARRISS, وحتى عند تشومسكي الذي أخذ عنه مبدأ التحليل إلى المكونات المباشرة واعتبره مبدأ منهجيا مهما ، وتأثر به تأثرا قويا ، وإن كان قد أكتشف بعض نقائصه وحاول تطويره بإدخال مفهوم جديد هومفهوم التحويل الذي أحدث ثورة كبيرة في عالم اللّسانيات.

ويلخص أحمد مومن مساهمات بلومفيلد ومدى تأثيره وهيمنته على اللّسانيات الأمريكية بقوله :«إنّ كتاب بلومفيلد(اللّغة) بقي مرجعا أساسيا بعد أكثر من ثلاثين سنة من ظهوره ، وإنّ تفسير بلومفيلد للّسانيات قد هيمن على موقف معظم اللّسانيين الأمريكيين من 1933 م حتى 1957م. وإنّ جلّ العمل الذي أنجز في هذه السنوات عدّه القائمون به مجرد شرح أوتطوير للأفكار التي أتى بها بلومفيلد وخير دليل على هذا أنّ هذه المرحلة أصبحت تعرف في تاريخ اللّسانيات بالعهد البلومفيلدي» (أحمد م، 2002 :196- 197).

وإذا كنا قد أشرنا فيما سبق إلى نقاط تقاطع بين بلومفيلد وتشومسكي ، فإن ذلك لا يعني ، أنّ تشومسكي قد سار على درب من سبقه من اللّسانيين ، فهوقد أخذ نقاط قوّتهم وانتقد نقاط ضعفهم. ومن أبرز الجوانب التي انتقدهم فيها - أقصد اللّسانيين التوزيعيين والبنيويين - هواقتصارهم على الوصف والتصنيف بالنظر إلى اللغة على أنها حالة قارة ، وإهمالهم لدور المتكلم الذي يبدع لغته في كلّ لحظة يتكلم فيها. وخلاصة القول ، يعتبر بلومفيلد الرجل الأول في قائمة المدرسة الوصفية الأمريكية.

**رابعا /أثر زيليغ هاريس على تشومسكي**

من هوزيليغ ها ريسZELLIG Harris ؟.

زيليغ هاريس من مواليد سنة 1909 م في روسيا ، ورحل إلى أمريكا في سن مبكرة ، زاول دراسته الجامعية في جامعة بنسلفانيا ، ودرّس بجامعة فيلاديفيا وبنسلفانيا. نشر كتابه المشهور :مناهج اللسانيات البنوية عام 1951م، حيث جمع فيه كلّ ما يتعلق بالبنيوية الأمريكية ، لا سيما المنهجية الشكلية للّسانيات. واعتبرت دراسات هاريس أدق ما يمكن أن يستخدم لما سماه تشومسكي بالطرق الكشفية للوصف اللّساني.

من خلال تتبعنا لتاريخ اللسانيات الأمريكية عثرنا على إسهامات كبيرة من قبل اللّسانيين الأمريكيين لإبداع المناهج العلمية لدراسة اللّغة. ولكن لأغراض مختلفة. ورأينا أنّ الاتجاه الوصفي قد سيطر على تلك الدراسات بزعامة بلومفيلد وبلغ ذروته مع تلميذه هاريس ، الذي صاغ نظرية تدعى بالنظرية التوزيعية.فما هي أهم الفرضيات

والمبادئ التي قامت عليها هذه النظرية ؟ وما هي الإضافات والمفاهيم الجديدة التي جاءت بها ؟ وما هي أخيرا تداعياتها وامتداداتها وأبعادها الفكرية على تشومسكي ؟.

يلاحظ بعض الباحثين أنّ النظرية التوزيعية لهاريس ما هي إلاّ امتدادا للجيل البلومفيلدي الثاني، ولكن هاريس حاد فيما بعد عن فكرة التحليل التوزيعي واتجه إلى فكرة التحويل. ويصف الطيب دبه هذا الانعطاف بقوله: « تقوم النظرية اللّسانية لهاريس، أساسا، على إضافات أدخلها على ما جاء به من سبقه من اللّسانين خاصة أستاذه بلومفيلد، ولذا فإنها لم تكن بدءا جديدا وإنما هي امتداد لبعض المفاهيم والمبادئ التي جاءت بها لسانيات بلومفيلد مثل: مبدأ التحليل إلى مكونات قريبة، ومبدأ الدراسة العلمية القائمة على الوصف والتصنيف، ومبدأ إقصاء المعنى من التحليل، وغيرها مما أضاف عليه هاريس وصاغه صياغة نظرية متكاملة سميت بالنظرية التوزيعية ونسبت إليه»( الطيب، د، 2001: 152).

وللإجابة عن التساؤلات التي طرحناها سابقا حول أهم المرتكزات التي قامت عليها نظرية هاريس والأهداف التي كانت تسعى إليها وتروم تحقيقها، فإننا نعتقد أنّ أهم ما تتميز به النظرية التوزيعية هوسعيها إلى وصف الوحدات اللّسانية وتحديدها في لغة ما، وتصنيفها في شكل فئات نحوية، وهذا بالاعتماد على الذخيرة اللّغوية للّغة قيد الدراسة.

ولقد شدد هاريس على ضرورة الالتزام بالمنهج العلمي، وانتقد منهج الدراسة الذهنية التي تستعمل مصطلحات فلسفية يصعب إخضاعها لشروط المنهج العلمي، واستبعد هوالأخر مثل بلومفيلد المعنى من الدراسة العلمية تماشيا مع روح المنهج العلمي، ومتطلبات الدراسة الوصفية، وذلك سعيا لتحقيق الموضوعية، بالرغم من الصعوبات التي تترتب على هذا الالتزام المفرط في التمسك بالتحليل المنهجي الصارم وتغييب روح الخطاب ودلالاته اللامتناهية.

ويضيف الطيب دبه في معرض حديثه عن محتوى النظرية التوزيعية لهاريس قائلا:« إنّ النظرية التوزيعية تمثل مرحلة هامة من مراحل الدراسة البنوية في علم اللسان، وقد شكلت هذه المرحلة منعطفا حاسما في المسار التاريخي والأساس الإبستمولوجي للسانيات البنوية بشكل عام، فهي تدل - من جهة- على بلوغ النظرية التوزيعية مستوى من النضج لم تبلغه اللّسانيات البنيوية الأوربية باستثناء جهود الجلوسيمية وجهود اللساني الوظيفي تينيير... وذلك بإدخالها في التحليل، مستوى الوحدات غير الظاهرة فيما لم تكتف بدراسة الوحدات القطعية التي لا تتجاوز حدود الطبيعة الخطية في الجملة. ومن جهة ثانية تشير هذه المرحلة إلى أنّ التوزيعية كانت تمثل أحد الأسس المنهجية الهامة التي انطلق منها الدرس اللّساني الأمريكي اللاحق وذلك بفضل ما قدمه مؤسسها زيليغ هاريس من مبادئ ومفاهيم قرأها نوام

تشومسكي وأجاد استثمارها وأضاف إليها ما مكنه من بناء النظرية التوليدية والتحويلية تلك النظرية التي كانت بمثابة ثورة على منهج اللّسانيات البنوية من داخله داعية إلى توجه لساني بنوي جديد احتل، ولا يزال، يحتل مكانة مرموقة متصدرا أعلى الواجهات وحائزا على أبرز الاهتمامات في أوساط الباحثين المتخصصين في الدراسات اللّسانية الحديثة»( الطيب، د، 2001: 155- 156).

لقد كان هاريس أكثر اللسانيين الأمريكيين تأثيرا على تشومسكي، وهذا باعتراف تشومسكي نفسه، وهذا ليس غريبا لأن هذا الاخير كان لهاريس ومساعدا له، ، ولم يقتصر مجال التأثير على جانب الأبحاث والدراسات اللغوية فقط، بل امتد ذلك إلى مجالات أخرى، فقد كان تشومسكي يشاطر هاريس حتى في أفكاره السياسية أيضا.

وإذا كانت بوادر التفكير عند تشومسكي في بداية حياته ما هي إلا صدى لأفكار ودراسات هاريس، حتى أن بعض الباحثين قالوا بأن تشومسكي لم ينفصل عن أستاذه في تلك المرحلة الأولى. غير أن ملامح الانفصال قد بدأت مع صدور كتاب تشومسكي الأول البنى النحوية عام 1957، ومنذ ذلك الحين بدأ التحول يظهر حيث ابتعد تشومسكي عن أفكار هاريس والمدرسة السلوكية. ولاحظ أنّ اللّسانيات التوزيعية كانت ضحية منهجها الذي لا يعترف بالقدرة الإبداعية للّغة، وهوما فتح عليها أبواب النقد بسبب تجاهلها لتلك القدرة الإبداعية الكامنة في اللغة والتي تتجلى من خلال الاستعمال العجيب للناطقين باللغة، ففي نظر تشومسكي لا يمكن النظر إلى اللّغة على أنها مجموعة من الألفاظ المحدودة أوغير المحدودة، ولكن اللّغة هي أيضا معرفة المتكلم المستمع بهذه اللّغة، وهذه المعرفة الضمنية حسبه هي التي تسمح بمعرفة الجمل الغامضة، وتمييز التراكيب اللغوية السليمة وغير السليمة، وهذه المعرفة تتعلق باللّغة الأم.

وهكذا يمكن القول أنّ المفاهيم والمبادئ الأولية للنظرية التوليدية قد نشأت في رحم النظرية التوزيعية لهاريس، هذه النظرية التي شكلت مرحلة مهمة من مراحل تطور الدراسات اللسانية. فلقد استفاد تشومسكي من مفهوم التحويل وقواعده، كما طور فكرة الجملة النواة والتركيب المحول، ومفهوم قدرة المتكلم على حدس الخطأ والصواب في التراكيب اللّغوية.

والجدير بالذكر ها هنا، فإن هاريس أشار إلى وجود تشابه بين اللّغات الإنسانية، وإن كان ليس هواللساني الوحيد الذي انتبه إلى وجود مثل هذا التماثل بين اللغات، وهي الفكرة التي تحاول تبرير القول بوجود أصل واحد للغات مهما اختلفت وتشعبت وتباعدت، وفي هذا الصدد يقول أحمد مومن:« أكد هاريس أنّ ثمة تشابها كبيرا بين اللّغات على مستوى الجمل النواة واختلافا نسبيا على مستوى الجمل المحولة.

وباختصار شديد، لقد ظلت أبحاث هاريس في المجال التحويلي غير معروفة كثيرا من قبل جمهور القراء، ويعود هذا إلى ظهور القواعد التوليدية التحويلية لتشومسكي التي أحدثت ثورة في حقل اللسانيات واستقطبت اهتمام كل الباحثين من اللسانيين وغيرهم»(أحمد، م، 2002: 200- 201).

وفي الأخير، إذا كان تشومسكي قد تكون ضمن تقاليد المدرسة السلوكية والجو البلومفيلدي، لأنّ الكثير من مواقفه تدل على ذلك، وحقق مشروعه التقني في اللّسانيات بفضل الجهود التي بذلها قبله عدد من اللّسانيين، وخاصة هاريس، فإنه - وتجنبا لسوء الفهم - ينبغي ألاّ نعتقد أنّ أفكار تشومسكي ترجع كلها إلى الأطر القديمة، بل إنّ في الأمر توسيعا حقيقيا أفضى بها إلى التوجه نحو التركيز على مستويات اكتساب القدرات اللّغوية والاستعدادات الفطرية الكامنة في العقل البشري، ومحاولة تفسير جانب الإنتاج اللّغوي بالنظر إلى اللّغة كطاقة حيوية وقوة فعالة، وخلق مستمر، ونظام منفتح غير مغلق بطبيعته، وآلية توليدية متحركة ومتجددة، وعلاقتها بالذكاء والإبداع البشري في مختلف مجالات الحياة، وهذا عكس العلماء الذين تعاملوا مع اللّغة باعتبارها حالة ساكنة قارة دون النظر إلى المتكلم، وما يتولد معه من الخصائص اللّغوية، والتراكيب الجديدة، والإلتواءات الفكرية، والتعبير الرمزي الذي يشكل منجما لا ينضب للفكر اللساني والفلسفي، وكذا الأبحاث اللغوية بصورة عامة.

**خامسا/تشومسكي: بداية وصفية ونهاية معيارية**

يؤكد تشومسكي على ضرورة التعمق أكثر في دراسة اللغة والعقل لاستخلاص بنية النحو الكلي الذي يتحكم في جميع اللغات البشرية، وهذا بغرض اكتشاف القدرة المجردة والتنظيم المحرك الذي يتحكم في السلوك اللغوي البشري ويوجهه، لأنه لا وجود للغة خارج إطار تصورها العقلي، ومن هنا وجه جهوده لتسليط الضوء على عدة جبهات لسبر أغوار اللغة من زوايا نفسية وعقلية لاكتشاف الفاعلية التي تتحكم في تلك القدرة اللغوية الهائلة التي يتمتع بها الجنس البشري، والتي لم تفسر إلى حد ألآن رغم تراكم الأبحاث وكثرتها.

إن هدف تشومسكي هو الانتقال باللغة من التحليل العلمي إلى التأمل النفسي والفلسفي، لينخرط في إشكاليات هي بالأساس تنتمي إلى الحقل الفلسفي بامتياز، على الرغم من أن تشومسكي يقدم نفسه دائما بوصفه عالما وليس بوصفه فيلسوفا، غير أن المتتبع لنظريته يدرك أنه أعاد إثارة قضايا فلسفية غاية في العمق والأصالة هي التي جعلت المهتمين يولون نظريته قدرا كبيرا من الاهتمام، ومن جملة القضايا التي أثارها في هذا المجال مسألة القدرة الإبداعية للغة. لقد أدرك تشومسكي أنّ اللسانيات البنيوية، التي كانت تسعى إلى دراسة اللغة دراسة علمية على غرار العلوم الدقيقة، قد

اصطدمت بصعوبات معرفية ومنهجية وابستيمولوجية أدخلتها في أزمة حقيقية بسبب تمسكها بالمبادئ التي قامت عليها والتي لم تعد كافية لمواكبة الإشكاليات المطروحة في الحقل اللساني، والتي لم يكن من الممكن تجاوزها. ولذلك وصف تشومسكي اللسانيات البنيوية بالتصنيفية، ورأى أنّ هدف النظرية اللّغوية ليس فقط الوصف وإنما التفسير، وبتعبير أدق ضرورة تجاوز المنهجية الوصفية إلى المنهجية التنظيرية. وهذا يدل على أن الخلاف بينهما قد صار خلافا منهجيا بالأساس، ولذلك فإنّ اللسانيات ستخسر الكثير إن هي أوكلت شؤونها إلى منطق الوصف والتصنيف، من دون الاهتمام بخصائص اللغة من حيث هي قدرة وملكة إنسانية تختلف كثيرا عن ألأنماط الغريزية لأشكال التواصل الحيواني الآلية والمحدودة التي تلبي حاجيات بيولوجية فقط، وهذا ما دفع تشومسكي إلى اعتبار اللسانيات جزءا من علم النّفس المعرفي. وتتجلى القدرة الإبداعية للغة أثناء استعمال الفرد العادي للغته في كلّ لحظة يتكلم فيها، وهوما يعطي الانطباع بأن اللغة متجددة دوما، وهوما يدل أن دور المتكلم ليس دورا ثانويا كما يعتقد سيكنر. يقول مشال زكرياء: « يهتم سيكنر بالمثيرات وبالإستجابات للمثيرات وبالعلاقات التي تربط استجابات معينة بمثيرات معينة. ولا يبدي بالتالي أي اهتمام بإسهام المتكلم في عملية التكلم، معتبرا أنّ هذا الإسهام غير جدير بالاهتمام»( زكرياء، م، 1993: 74).

إن اللسانيات البنيوية لا ترى في اللّغة، إلاّ قوالب جسدية خالية من الرّوح، تخضع الإنسان لإرغامات حتمية تزج به في إطار كون متناهي، كما لا تلتفت إلى ذلك الجانب الخلاق والقدرة الإبداعية للّغة التي يكشف عنها جوهر النشاط الإنساني المتميز بالحركة والتنوع والتجديد، حيث لا يمكن احتواءه أووضعه ضمن القبضة الحديدية للتصور البنيوى للغة، فاللغة والفكر من هذا المنظور لا تحتويهما الحدود والفواصل وقد تطورا جنبا إلى جنب تاريخيا، ومن هنا بدأ تشومسكي التفكير في تجاوز المفاهيم البنيوية وعقيدتها الفلسفية، نحوالتساؤل عن القدرة الإبداعية العجيبة للّغة، وفي هذا الصدد يقول الأستاذ عبد الرّحمن الحاج صالح:« لقد تناست وتجاهلت المدارس البنيوية جانبا هاما من الدراسة وهي الظواهر المتعلقة بالقدرة التي منحت للإنسان على الكلام للدلالة على أي غرض كان وبالتالي على كيفية إحداثه له وللعبارات المختلفةّ اللاّمتناهية بالمتناهي من الوحدات، كما تناست من ثم أنّ النّظام الباطني للسان لا يمكن أن تعرف أسراره بعملية وصفية مجرّدة فقط، فإنّ هذا من قبيل التشخيص والتصنيف لا غير، فلابدّ من أن يتجاوز اللغوي الوصف والتصنيف إلى ما هوأهم من ذلك وهوبناء لمثل الأنماط الصورية التي يفرغ المتكلم بها عبارات دون شعور منه »( حاج صالح، ع، سنة 1972).

لقد ركز تشومسكي على الجانب الإبداعي للغة، من خلال قدرتها على التعبير عن الأفكار وفهم التعابير الجديدة، في إطار لغة تنتمي إلى واقع ثقافي تحكمه قوانين ومبادئ تخص ذلك الواقع من جهة، وتعكس من جهة أخرى الخصائص العامة للفكر. والجدير بالذكر أن تشومسكي ليس هوأول من انتبه للطابع الخلاق للغة، بل هناك عدد كبير من العلماء قبله قد لاحظوا نفس الملاحظة وأدركوا نفس الحقيقة، أمثال همبوليت، وعلماء العرب.

وتتجلّى القدرة الإبداعية للغة، على صعيد الكلام الفردي العادي والحر، في المجال النفسي اللّغوي، وفي هذا الإطار يقول تشومسكي: « في صميم اهتمامات البحث الحالي نجد ما يمكن تسميته على صعيد الاستعمال الجاري بالجانب الخلاق في اللّغة يجري كلّ شيء كما لوأنّ الشّخص المتكلم، يخترع نوعا ما لغته كلما عبّر، أويعيد اكتشافها فور سماعها حوله وكأنه قد دمج مع مادته الفكرية الخاصة نظاما متماسكا من القواعد أوقانونا وراثيا(ونشدد على هذا )، يحدد بدوره النفسي الدلالي لمجموعة غير محدودة من الجمل الحقيقية المعبّرة أوالمسموعة. ويجري كل شيء بكلام آخر، كما لوانّه يتصرف بقواعد توليدية للغته الخاصة». ( NOAM Chomsky, 1965: 14.)

وتقوم القدرة الإبداعية للّغة، على تجاوز الدلالات اللّغوية المغلّقة، والحواجز المفروضة، حتى ليبدوأن المتكلم يحاول الإفلات من ذلك القفص اللغوي الضيق، وينزع إلى قصدية للتعبير الواسع، المفتوح، غير المقيد، الذي يتماشى ومتطلبات الحياة المتجددة التي لا تعرف الرتابة، مما يوحي بأن اللغة هي كذلك عمل متجدد باستمرار، وكأن الإنسان يتعاطى اللغة من أجل التعبير عن فكره المتجدد الذي يحمله في نفسه عن المجتمع والعالم والتاريخ والإنسان والله، من خلال إنتاج الجمل غير المحدودة التي لم يسبق له أن لفظها أوسمعها من قبل.

إنّ المتكلم حسب هذا التوجه المنهجي الجديد لتشومسكي، هوالذي يفهم ويبدع اللغة ضمن الحياة الذهنية التي يوجهها العقل. ولهذا كانت محاولته رائدة في نقل دراسة اللّغة إلى ميادين تجاوزت حدود المناهج السابقة، حيث توجهت الأبحاث اللسانية بعد ذلك نحواكتشافات العلوم البيولوجية والنفسية حول العقل البشري ووظائفه، والتي لا يزال جزء كبير من هذه الوظائف غامضا ومجهولا إلى يومنا هذا ومتوقفا على نتائج البحث العلمي في المستقبل.

**المراجع:**

1- إدوارد سابير، اللّغة، ترجمة المنصف عاشور، الدار العربية للكتاب تونس، 1997، ج2.
2- عبد الجليل مرتاض، التحولات الجديدة للسانيات التاريخية، دار هومة، سنة2002.
3- إدوارد سابير، في أحمد مومن، اللسانيات النشأة والتطور، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، سنة2002.
4- أبوحيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، تقديم مختار نويوات، ج1، موفم للنشر، سنة 1989.
5- عن أحمد مومن، اللسانيات النشأة والتطور،
6- الطيب دبه، مبادئ اللسانيات البنوية، جمعية الأدب للأساتذة الباحثين، الجزائر، سنة2001.
7- مشال زكرياء، قضايا ألسنية تطبيقية، دار العلم للملايين، لبنان، ط 1، سنة .1993
8- عبد الرحمن حاج صالح، مجلة اللسانيات، العدد الأول، المجلد الثاني، سنة 1972.
9 - Noam Chomsky : *De quelques constantes de la théorie linguistique*, Diogène 1965
10 - Roland Breton, *Géographie des langues*, éditions CASBAH, Algérie.
11 - B.L. Whorf: *Language thought and reality, selected writings of Benjamin L .Eewhorf*, ed. JB caroll, MIT press 1956.
12- Reonald Bloomfield, *Le language*, Editions Payot.1970.

# الأثر الأرسطي في الفلسفة الإلهية عند الفارابي وتوما الإكويني
## دراسة مقارنة (الجزء الأول)

**جنفياف جوبيو،**
أستاذة الفلسفة الإسلامية بجامعة ليون.
**محمود مسعود،**
مدرس الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم جامعة المنيا.

يعد أرسطومن أهم الشخصيات المحورية للفكر الفلسفي منذ القرن الثالث قبل الميلاد إلى اليوم، وذلك لأنه ختم مرحلة النضج العقلي للإنسان من غير سند مباشر من الوحي الديني، أومن ادعاءات الكهان كما كان شائعا قبله، فهذا العقل الحر- على الأقل حرية جزئية، حيث توارث الأفكار والعادات لا يفتأ تأثيرها أن ينتهي بسهولة ويسر- قد سبقته محاولات قوية من التفكير الملتبس بأوهام الإنسان ومخاوفه من الغيب والمجهول في هذا الكون الفسيح، وأحيانا كان العقل يستمد رضاه من رسالات الوحي الديني ويستفيد منها، وأحيانا أخرى كان يتكهن ويدعي صلة بالغيب ويوهم غيره بهذه الصلة وينتج حولها دينًا بشريا، وفي كلتا الحالتين كان العقل الإنساني يحاول أن يوفق أوضاعة مع الدين أومع الكهانة ليباشر عمله في استعمار الأرض وفتح كتاب الكون حوله .

والعقل الحر كاد يختفي وراء طواغيت البشر وطغيان بعض وجهات النظر، خاصة عند حكام الشعوب الذين ناصروا فكرة على أخرى ورأيا على آخر، فتجبر هذا الرأي وساد، وبالتالي طغى على غيره لقوة بيانه، أولقوة سنده المستمدة من الحكام، إلا أن الشعب اليوناني أتيحت له فرصة التعبير الحر المباشر فيما يسمى بالديمقراطية، ومن هنا بدأ يظهر بجلاء في التراث اليونانى بصفة خاصة التفكير الحر ( لا يمكن أن يكون التفكير الحر مصدره فقط العصر اليونانى، فالعقل الإنسانى مفطور على التفكر والتدبر لممارسة حياته عمليا فى هذا الكون الفسيح، لكن يعود الفضل للعصر اليونانى أنه سجل هذه المحاولات فى نصوص أدبية ومحاورات اجتماعية كُتب لها أن تصل إلى مرحلة النضج، وبصفة خاصة بدءا من فيثاغورث إلى أرسطو، مرورًا بسقرط وأفلاطون وغيرهم من أصحاب المدارس الفلسفية اليونانية السابقة على أرسطو، كما يعود الفضل للرومان فى نقل الفكر اليونانى إلى سائر بقاع الأرض؛ وذلك بعد احتلال الرومان لليونان وحملهم كثيراً من التراث اليونانى، فلما جاء المسلمون نقلوا هذا التراث وأفادوا منه، بل جعلوه محورا من محاور تفكيرهم خاصة أنهم جمعوا بين إنتاجين للعقل؛ وهما الإنتاج الشرقى؛ إشراقيًا كان أودينيًا، والإنتاج الغربى، كما أنهم كانوا أتباع رسالة دينية جديدة، تتوافق مع كثير من معطيات العقل وتحث على التحرر العقلي في أكمل صوره . لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ

مِنَ الْغَيِّ ، البقرة آية 56! ، { إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لا يَعْقِلُونَ ، الأنفال آية 2! . )، الذي أخذ يسير في اتجاه صحيح، ومنذ ذلك الحين وكلما طغى بعض الناس بالدين أوبالسلطان : التجأ العقلاء الأحرار للتراث اليوناني ليقفوا على أعتاب الحرية، دون عون من السلطان أومن ادعاءات للغيب. ومن هنا قد كان بعض المتدينين أنفسهم يلجأون أحيانًا للتراث اليوناني؛ هروبًا من سطوة بعض الأوهام، أومن بعض الحكام، ومن تحريف هؤلاء الحكام للدين. وبناء عليه التجأ هؤلاء الأحرار إلى إرشاد العامة للعودة إلى الحرية، التي من خلالها فقط يمكن الوصول لفهم صحيح وسليم للدين كما يتصورون. ولهذا وجدنا مفكرين كبارًا من المسلمين؛ كالكندي والفارابي وابن رشد يلجأون للتراث الأرسطي ليثبتوا أن دينهم يتفق مع العقل الحر ومعطياته.

ولعل أوضح دليل علي ذلك ما سجله الفارابي عن صفات المفارق عند أرسطو في كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة" بغية أن يوجه عناية المسلمين للتحرر من سطوة ذوي السلطان المدنى أوالدينى. والشىء ذاته نراه عند أحد قادة الفكر المسيحي الدومينيكاني ؛ الي ميلاد ذكي، ت :! ) في القرن الثالث عشر الميلادي، وهوالقديس توما الإكويني الذي فزع من سيطرة الكهان النصارى على الدين والدنيا في الغرب المسيحي، فأخذ يدعوإلى الحرية وإلى التجديد في الفكر الديني المسيحي، وقد لجأ هوأيضا إلى أرسطوبغية الهروب من سطوة الكهان وبعض رجال الدين، وما أنتجوه من بدع وفهم للدين لا تتفق والكتاب المقدس كما كان يتصوره هو. فأراد الإكويني أن يظهر فهمه للكتاب المقدس وللحرية الدينية من خلال منهج أرسطو، إلا أنه كان يلجأ أحيانا لنقد هذا المنهج حتى لا يظهر أنه أرسطي التفكير من جانب، ومن جانب ثان ليبين أن الكتاب المقدس يحوي منطق أرسطو، بل أفضل منه، وذلك لكونه من علماء اللاهوت، إلا أن الغرض الحقيقي الذي كان يصبوإليه القديس توما هوأن تشرق شمس الحرية في الفكر المسيحي الغربي الروماني، وهذا ما نجح فيه بالفعل؛ حيث تلي عصر الإكويني عصر النهضة والإصلاح. ومن هنا يحاول هذا البحث أن يكشف أن الحرية هي أهم السبل للإفادة من العقل الإنساني، وذلك من خلال ثلاثة عصور؛ اليوناني والمسيحي والإسلامي، بتقديم صورة الإله عند فيلسوف مسلم وهوالفارابي وعند مفكر مسيحي وهوالإكويني وتأثرهما بمنهج أرسطو في هذا التصور.

ويأتي هذا البحث في مقدمة، ومباحث ثلاثة، ومجموعة استنتاجات تضمنتها الخاتمة. أما المبحث الأول فيدور حول أثر المنهج الأرسطي في موقف المسيحيين والمسلمين من الفلسفة الإلهية، وهذا المبحث يُظهر كيف استطاع أرسطوأن يلج بمنطقه ومنهجه إلى الحقل المسيحي، ثم كيف ولج إلى الحقل الإسلامي، وكيف عبر منه من جديد إلى علم اللاهوت المسيحي، وكيف لعبت الفلسفة المشائية الإسلامية

الدور الرئيس في هذا العبور . أما المبحث الثاني فيدور حول مسألة إثبات وجود الله عند الفارابي والقديس توما الإكويني ومدى تأثرهما بالمنهج الأرسطي . ثم يأتي المبحث الثالث ليحدد موقف الفارابي وتوما الإكويني من مسالة الصفات الإلهية وكيفية البرهنة عليها من خلال منهج أرسطوذاته.

## المبحث الأول: أرسطوبين الفكر المسيحي والإسلامي

### تمهيد

تعد فلسفة أرسطومحورا رئيسا دار حولها الجدل بين الأخذ والرد عند كثير من الأمم فيما بعد أرسطو، ففي بعض الأمم هناك من قبلها وجعلها مناط التفكير، بل أسس عليها المكون الفكري لأمته، وهناك من حاول التوفيق بينها وبين معطيات حضارته، وهناك من رفضها، بل عزا إليها العقم المنهجي. ويعد أرسطو- من هنا- واحدا من أهم الفلاسفة الذين انشغل بهم الفكر الإنساني منذ بزوغ فجر الفلسفة اليونانية إلى اليوم. وقد حاول المفكرون المسيحيون منذ عهد طويل أن يتقاربوا مع الفكر الأرسطي كما فعل القديس بويس Boese في القرن السادس، والقديس أورجين Erigene في القرن التاسع، ويذهب بعض مفكري الغرب إلى أن تفسيرات الإنجيل تأثرت بالفكر اليوناني، بل إن بعض الغربيين ذهب إلى أن بعض الأناجيل- خاصة إنجيل يوحنا وأعمال الرسل كتبت في ظلال الفكر اليوناني (Renan Ernest. 1995: 479). ويعد القديس سانت أوغسطين حسن حنفي، 981. : 9- 0. ) من أهم الذين تأثروا بالفلسفة اليونانية مستندا على الفكر المثالي الأفلاطوني، كما تعد فلسفته هي قمة الفلسفة المسيحية في العصر الكنسي، حيث يعد القديس أوغسطين الجامع لكل ما سبقه من تفكير مسيحي في القرون الأربعة الأولى والمؤثر فيما تلاه خاصة في القرنين الخامس والسادس عند آباء الكنيسة، ثم إنه في نهاية العصر الكنسي ظهرت ترجمات أرسطوعبر بويس Boece، وحاولت أن توجه الفكر المسيحي شطر أرسطو، فاستمد منها البعض وسيلة لتقوية الدين والعقيدة المسيحية، كما تدفق من خلالها - عند البعض الآخر- الشك في كثير من المسلمات الدينية عند المسيحيين. ومن هنا تضافرت الجهود المسيحية لإقفال باب أرسطووحظره تماما على عامة المسيحيين، وذلك بدعوى أنه خطر على الدين والعقيدة المسيحية (جنوبوجوان، 1993: 107)، وظل الفكر اليوناني في صورته المباشرة محظورا على المسيحيين من قبل قادة الكنيسة البابوية حتى جاء التأثير الإسلامي عبر صلات الغربيين بالمسلمين في الأندلس وفي صقلية، وفي بلاد المشرق الإسلامي أثناء الحروب الصليبية، إذ ترجمت كثير من أعمال المسلمين وظهرت آثارها بدءا من القرن الثالث عشر ، ففتح الطريق من جديد للفلسفة اليونانية. ومن هنا فإذا كان القديس أوغسطين يعد محور الفلسفة المسيحية في

القرون الأولى للغرب المسيحي، فإن القديس توما الإكويني يعد هوأيضا قمة الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، حيث اعتمد على الفلسفة الأرسطية في عرض حقائق الديانة المسيحية، ودفع الشبهات التي آثارها البعض ضد عقائدها.

وحقيقة الأمر أن المسلمين مثلهم مثل المسيحيين الغربيين قد فتحوا الطريق إلى الفلسفة الأرسطية بدءا من نهاية القرن الثاني الهجري قاسم، محمود، د ت : 19 ) وربما قبل ذلك؛ إذ وجدت إشارات للفلسفة اليونانية عند بعض المتكلمين (مرحبا عبد الرحمن، 2000: 292- 293) وقيل إن أول من حاول أن يترجم المنطق الأرسطي هوعبد الله بن المقفع(مرحبا عبد الرحمن، 2000: 294). وتوالت كتابات المسلمين خاصة بدءا من جابر ابن حيان ت(198) هـ، والكندي ت(252) هـ والفارابي ت(339) هـ ثم ابن سينا ت(428)هـ في المشرق، وكذلك ابن باجه ت (529) هـ وابن طفيل ت(581) هـ، ثم ابن رشد ت(595) هـ في المغرب. وحثت هذه الترجمات المسلمين على الإفادة من الفكر اليوناني، خاصة فكر أرسطوالذي عدوه المعلم الأول، واعتبر بعضهم منطق أرسطوبمثابة الآلة للتفكير التي لا يمكن للعقل أن يعمل بدونها، وانكبوا على شرح عبارات أرسطو، وحاولوا التوفيق بين فلسفته وبين حقائق الدين الإسلامي العراقي محمد عاطف، 1984 : 95 )؛ مضيفين –أحيانا- إلي فلسفة أرسطومن رؤيتهم الدينية والفكرية (الفرابي، 1987: 5)، ويعد ابن رشد الشارح الكبير أكثر الفلاسفة المسلمين إضافة لفلسفة أرسطو(محمود قاسم، د ت: 26؛ 37).

وتجدر الإشارة هنا إلى أنه كانت هناك صعوبات واجهت المنهج الأرسطي في دخوله إلى الفكر الإسلامي (النشار علي سامي، 1984: 30)، لكنه على كل حال أفاد منه المسلمون في نواح عدة؛ إذ عقل المسلمون كتاب الكون من خلال فكر أرسطو، كما تدبروا مفاتيح الكون من خلال الوحي، وحاولوا الجمع بين الجانبين. تلك الرؤية الثاقبة من مفكري الإسلام كان لها أثرها لدي بعض مفكري الغرب المسيحي في القرن الثالث عشر الميلادي، فأصبح الطريق ممهدا لنشر الفكر الأرسطي هناك، فقاموا بقراءته والاستفادة منه، ومن هؤلاء القديس توما الإكويني الذي ولج بقوة إلى الفكر الأرسطي وقرأ من خلاله الدين والعقيدة المسيحية.

يجب أن نشير هنا إلى حقيقة مهمة؛ مفادها أن الرومان بعدما احتلوا اليونان وقعوا فريسة سهلة للفكر اليوناني القوي، إلا أن المحتل أظهر الفكر اليوناني في ثوب روماني، بالتالي أصبحت روح الفلسفة اليونانية تقدم وكأنها من عبقرية الرومان. فلما صارت المسيحية في ركاب الفكر الروماني تأثرت بالتبعية بالفكر اليوناني .

ويرى بعض الغربيين أنه في الفترة التي اعتبرت الفلسفة اليونانية - بصفة عامة والأرسطية منها بصفة خاصة- ضد اللاهوت في الدولة الرومانية الغربية، ظلت تترعرع في الدولة الرومانية الشرقية، ليس بوصفها فلسفة يونانية بقدر ما كانت

توصف بأنها خادمة للاهوت. كما أنه في حين كان الرومان الغربيون يخلطون بين أرسطووأفلاطون كما ظهرت في شروح المسلمين، كان البيزنطيون الشرقيون يفرقون بين فلسفة أرسطووأفلاطون وكانت هناك دراسات متخصصة لكل منهما

وكان هناك صراع في الغرب المسيحي حول الفكر الأرسطي في القرن الثالث عشر الميلادي وما بعده، وظهر هذا الصراع عند تيارات مختلفة؛ بعضها كان يسلم بالفكر الأرسطي ويستخدمه في شرح الكتاب المقدس، وبعضها كان يعارضه مستفيدا بمنطقه ذاته في معارضته، والبعض الآخر كان اتجاها أرسطيا خالصا، بل كان يفضل الفكر الأرسطي على الدين المسيحي ذاته في فهم منطلقات الحياة والعلم والكون(مصطفى ماهر، 1999: 31- 32) (Laurent ) (Françoise Kinot. 2000: 14) (Baertschi, et al. 1996: 138-139). وهذه الاتجاهات تمثل ثلاثة مواقف في الفكر المسيحي الغربي في القرن الثالث عشر والرابع عشر الميلادي:

أما الاتجاه الأول فكان يسير مع القديس أوغسطين في قبوله لفلسفة أرسطو(الممزوجة مع فلسفة أفلاطون المثالية) وجعلها المحور الرئيس في فهم الأناجيل، وهذا الاتجاه كان يطلق عليه الأوغسطينية السينوية نسبة للقديس أوغسطين وللفيلسوف المسلم ابن سينا، حيث كانوا يأخذون من القديس أوغسطين أسسه في شرح الأناجيل بالطريقة الأرسطية، ويأخذون من ابن سينا اتجاهه الإشراقي الصوفي في فهم فلسفة أفلوطين، التي كان ينسبها ابن سينا خطأ إلى أرسطو. ويُعد أكبر ممثل لهذا الاتجاه في الفكر الغربي هوالمدرسة الفرنسيسكانية. وأهم أقطاب هذا الاتجاه هم جيوم دوفروني Guillaume D’Auvergne (ت1249)م والكسندر أوف هالي A. Of Hales (1175- 1245 والقديس بونافنتوراSaint Bonaventure (1221- 1274)م (غالي ميلاد ذكي، دت: 6) .

أما الاتجاه الثاني فكان يطلق عليه الأرسطوطالية المسيحية، وأخص ميزات هذا الاتجاه هوالفصل بين علم اللاهوت والفلسفة، وأهم من مثل هذا الاتجاه في ذلك الوقت المدرسة الدومينيكانية خاصة القديس ألبير الأكبر ( 1206- 1280)م وتلميذه القديس توما الإكويني وهذا الاتجاه في الحقيقة كان شديد التأثر بابن رشد مع أنه ظهر كناقد له، بل متهما إياه بأنه قد أدخل الإلحاد إلى الغرب المسيحي.

والاتجاه الثالث كان يطلق عليه الأرسطوطالية الرشدية نسبة إلى الفيلسوف المسلم ابن رشد وكان هذا الاتجاه يعد تأويل ابن رشد لمذهب أرسطوهوأصدق صورة وأكمل مظهر للعقل، وأهم أقطاب هذا الاتجاه هوسيجر دي برابانSiger de Brabant (1235- 1282)م والذي كان أستاذا في جامعة باريس. الواقع أن هذا الاتجاه لم يحسن فهم كثير من آراء ابن رشد قاسم، محمود، د ت: 62)، بل نسب إليه في

أحيان كثيرة ما لم يذهب إليه أصلاً، ومن ثم أخذ بعض الغربيين في تفنيد آراء منسوبة خطأً لابن رشد وفلسفته قاسم، محمود، د ت : 262).

## الفارابي والفكر الأرسطي

لعب نصارى الشرق دورا مهما في نقل التراث اليوناني إلى اللغة العربية، خاصة ما قام به النساطرة واليعاقبة من السريان- الذين كانوا يمثلون الرومان الشرقيين- والذين كانوا على صلة قوية بالفلسفة اليونانية، وبالتالي فإن المسلمين الذين اختلطوا بالسريان المسيحيين في الرها وأنطاكية وغيرها قد اتصلوا بالفلسفة اليونانية عبر نصارى الشرق وليس عن طريق مسيحيي الغرب الروماني. ولما كان المسيحيون الشرقيون أكثر وعيا بالفلسفة اليونانية من مسيحيي روما، كان الفارابي وأقرانه من الفلاسفة المسلمين، خاصة ابن سينا فيما بعد، أكثر فهما للفلسفة اليونانية من الرومان الغربيين في عصرهم. فاضطر هؤلاء الغربيون أن يغدوا دارسين للفلسفة اليونانية عبر المشائيين الإسلاميين فيما بعد القرن الثاني عشر الميلادي والثالث عشر الميلادي (كرم يوسف، دت: 127). وبالتالي يعد ما قدمه المترجمون من نقل للفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية هوأحد أسباب استمرارية الإفادة من هذا المجهود العقلي، الذي استمر عطاؤه إلى اليوم.

فهذه الترجمات للفلسفة اليونانية كانت النافذة الأولى التي أطل منها الفلاسفة المسلمون على الفكر اليوناني، فأقبل الفارابي(359- 339) ه على تلك الترجمات مطلعا من خلالها على كثير من أعمال أرسطوالمتنوعة دون أن يكون بينها رابط، خاصة أنها لم تترجم جملة واحدة إلا بعد الفارابي بكثير، بل أسهم هونفسه في ترجمة بعض منها، ومع ذلك اكتشف الفارابي أهم أطروحات أرسطو، وعرف أهم أسس التفكير عنده، ليس هذا فحسب، بل انطلق منها- مع دمجه في أحيان كثيرة أرسطومع مدرسة أفلوطين المصري، فيما يسمي بالأفلوطونية المحدثة- لفك كثير من شفرات الفكر الأرسطي وأسس من خلال فهمه لهذا الفكر أساسا نظريا للفكر اليوناني، عول عليه المسلمون من بعده في فهم فلسفة أرسطو، لهذا ذكر ابن سينا أنه كان قد قرأ كتاب "أغراض ما بعد الطبيعة" لأرسطوأربعين مرة ، ولكنه لم يفهم منه شيئا حتى وقعت في يده نسخة مترجمة ومشروحة للفارابي، فما أن قرأها حتى فتح الله عليه في فهم هذا الكتاب (ألبير نصر نادر، 2000: 12)، وكتاب ما بعد الطبيعة ليس الأصعب على كل حال، لكنه فيما يبدوأن ترجمته- قبل الفارابي- كانت ركيكة ومفككة بحيث لا تعطي لعقل كبير كعقل ابن سينا الفرصة لفهم محتوى الكتاب.

وقد أعجب الفارابي بمنطق أرسطو، فعلق عليه وقرب الغامض منه. ثم إن فلسفة أرسطونفسها لم تكن فلسفة ذات طابع إلهي، بقدر ما كانت فلسفة عملية، فهي وإن تمكنت من ضبط المعاني الجزئية إلا أنها لم تنجح في وضع نسق شامل للعالم، فلم ترد جملة العالم إلى مبدأ واحد وهوالإله، بل اعتمدت على ما في الوجود الخارجي وحده وهذا هوما أدي إلى تعطيلها.

كما أن الفارابي أخذ يدافع عن أرسطوومنهجه في أنه قد فهم خطأً عند البعض. فرد على من ظن أن أرسطوقال بقدم العالم بأن هذا جاءهم من خلال ما جاء في كتاب "طوبيقا" من أمثلة للقياس يرد فيها أرسطوعن القياسات المركبة من المقدمات الذائعة التي كان يستخدمها أهل زمانه في أمر العالم، ولم يكن غرض أرسطومن هذه الأقيسة - حسب رأي الفارابي- بيان قدم العالم حيث بين أن المقدمة المشهورة لا يراعى فيها الصدق والكذب، والدليل على ذلك ما جاء في كتاب "أثولوجيا" (عبد الرحمن بدوي، 1978: 36) الذي يذهب فيه أرسطوإلى أن البارئ أبدع الهيولى لا عن شيء، ثم ما جاء في كتاب "السماع الطبيعي" أن الكل لا يمكن حدوثه بالبخت والاتفاق(ألبير نصر نادر،2000: 100- 101). وهذا ما استنتج منه الفارابي أن أرسطولا يقول بقدم العالم. ليس هذا فحسب، بل يرد الفارابي على "يحي النحوي" الذي ذهب إلى أن أرسطويقول بأزلية العالم ليؤكد الفارابي من خلال رده هذا على أن أرسطولم يذهب هذا المذهب، وذلك خشية أن يتوصل من هذا الفهم إلى أن أرسطويقول: إن العالم قديم مع الله. ونجد هذه الإشادة بأرسطوكذلك عند القديس توما الذي يستمد منه أدلته الخمس لإثبات وجود الله، مع أن المقصد كان مختلفا كما سيتضح لاحقا (كريم يوسف، د ت: 174).

ويبدوأن الفارابي قد اهتم بالفلسفة اليونانية من أجل أن يبرهن على أن الفلسفة لا تتعارض مع الدين من جانب، ولكي يظهر مدي توافق العقل السليم عموما مع نصوص الدين من جانب آخر، لكن ليس بطريقة المتكلمين، بل بطريقة تختلف عن طريقة علم الكلام، الذي كان سائدا في البيئة الإسلامية قبله. حيث أخذ يعيد البرهنة على صحة العقائد الإسلامية بطريقة البرهان العقلي متأثرا بالمنطق الأرسطي ومتخذا منهج البرهان بديلا عن منهج الجدل عند المتكلمين. وربما أوضح دليل على ذلك أن نجد أن أكثر مجهود فسلفي للفارابي هوالتوفيق بين الدين والفلسفة، دون أن يكون هذا التوفيق مبنيا على مجرد الإقناع أومجرد تثبيت الحجة بالمنهج الجدلي. فتلك في الحقيقة محاولة فلسفية - من الفارابي ومن تلاه من الفلاسفة المسلمين - كتب لها النجاح في وسائلها أكثر من نتائجها. فمن ناحية النتائج ربما نستطيع أن نسير مع بعض الباحثين الذين قالوا : إن تأثر الفارابي بأرسطوقد أبعده عن التصور الإسلامي للإلوهية (مصطفى النشار،1988: 276)، بل ثبت أن ما قدمه الفارابي في الجمع بين

الحكيمين قد جانبه الصواب حيث نسب جزءا من تاسوعات أفلوطين إلى أرسطو(مصطفى النشار، 1988: 276)، وغير ذلك كثير من أخطاء الفارابي وما أحدثه من ضرر بالغ في بعض نتائجه. لكن تبقى المحاولة الفلسفية الجادة للفارابي في استخدامه منهجا جديدا لم يعتد عليه المتكلمون المسلمون، الذين كانوا ينشدون نفس النتائج التي كان يرغب في الوصول إليها.

ثم إن الفارابي دخل بالعقل المسلم إلى إدراك تحديات لم يعتد السير في دروبها. وبالتالي قدم خدمة جليلة لهذا العقل ليكتسب أداة جديدة - هي غير محرمة في الشريعة المحمدية- من جانب، وليلج إلى حقل معرفي أوسع لفهم الطبيعة والكون من جانب آخر، بل يمكن من خلاله أن تكتشف نواميس الكون ومفاتيح العلم والتقدم. ليبقى الفضل للفارابي فيما أحدثه من إضافة بإدخاله المنهج الأرسطي في الحقل المعرفي الإسلامي، ومن ثم ظهور التحدي بدخول هذا المنهج إلى الحقل الإسلامي وما استجلبه من رد فعل أفادت منه الإنسانية. هذا فضلا عن التأثر المباشر للفارابي بالفلسفة السياسية لكل من أفلاطون وأرسطو، وهذا التأثر لا يحتاج إلى عناء كبير لإثباته؛ حيث دشن كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة" (الفرابي، 2008) على غرار أفلاطون، لكنه في الحقيقة كان أكثر تأثرا بفلسفة أرسطوالسياسية.

### توما الإكويني وأرسطو

رغم أن القديس توما الإكويني(1225- 1200)م قد نشأ نشأة دينية حيث انقطع في صباه للخدمة في دير مون كسان الشهير بإيطاليا وظل يتعلم اللاهوت حتى صار أستاذا لعلم اللاهوت بجامعة باريس، إلا أنه يعد واحدا من أهم علماء اللاهوت الذين انشغلوا بأرسطووبفلسفته. ومع أن الفلسفة مرت بمراحل منعت فيها من التعليم خاصة في عصر البابوات الذين تحكموا في الدين والدنيا في العصور الوسطى، فقد كان البابا هوالمتحكم في التعليم في جامعة باريس في القرن الثالث عشر ومنع الأساتذة المختصين بغير اللاهوت من الانشغال بهذا العلم، بل إن البابا جريجوريس في عام 1228م ألزم الجميع بالخضوع لعلماء اللاهوت قائلا: "يلزم على العقل اللاهوتي أن يمارس سلطانه على الجسد، وأن يوجهه في الصراط المستقيم حتى لا نضل!" (Emile Bréchier. 1967) . وهويقصد أن يسيطر علم اللاهوت على غيره من العلوم خاصة الفلسفة.

ورغم التحذير من الفلسفة عند رجال الكنيسة وعلماء اللاهوت إلا أن الفلسفة اليونانية كانت قد اختلطت قبل ذلك بزمن طويل بنصوص الدين المسيحي ذاته كما بينا سابقا (Renan Ernest. 1995: 479). ثم إن الفلسفة استخدمت في الجدل اللاهوتي قبل هذا بوقت طويل أيضا، فمنذ القديس أوغسطين في القرن الرابع الميلادي كان منهج الفلسفة قد أخذ طريقه إلى المنظومة الفكرية المسيحية. وكانت الفلسفة

الأرسطية قد دخلت إلى عمق التفكير المسيحي، بل أضحت تتشابك مع النصوص الدينية، ولم يعد هناك عالم باللاهوت لا يعرف منطق أرسطو.

ومع كل ذلك يعود الفضل إلى القديس توما الإكويني في زيادة الاهتمام بالفلسفة اليونانية عند المسيحيين الغربيين، فهوالذي استخدم فلسفة أرسطوبصورة لا تخطئها عين في إثبات العقائد الدينية في كتابه (الخلاصة اللاهوتية) ( Thomas D'Aquin. 1984) ، وكذلك في الرد على المخالفين للدين المسيحي في كتابه (الخلاصة في الرد على الأمميين) (Thomas D'Aquin. 1999)، بل في تفنيده آراء بعض المخالفين للدين المسيحي من بين المسيحيين أنفسهم. وابتدءا من هذا القديس، فإن علم اللاهوت أصبح يصنف في الغرب كعلم ديني وموضوعي يمثل شيئا إيجابيا مرتبطا بالوحي (عبد الرحمن بدوي، 1978 : 36). وقد شاعت مصطلحات أرسطوفي القرن الثالث عشر المسيحي وتأثر بها معظم المسيحيين، ويعد القديس توما هومن نقل لنا هذا التأثيربكل وضوح، بل إن فكره ظل حبيس الفكر الأرسطي ولم يتعداه إلا في كونه فكرا لاهوتيا، ويذهب البعض إلى أن القديس توما كمجدد لم ينجح في مهمته، لكونه عد فلسفة أرسطوهي آخر مرحلة من مراحل التفكير الإنساني. فظهر من هنا الأثر الكبير لأرسطوفي فكر القديس توما الإكويني دون أن يكون له دور كبير في نقد وتمحيص الميراث الأرسطي ليخطوبه خطوات تجديدية. فمع أن القديس توما يُعد من أكبر شراح أرسطوفي الغرب المسيحي - فيما قبل عصر النهضة الأوروبية- إلا أنه لم يضف جديدا على منهج أرسطوكما أضاف الفلاسفة المسلمون خاصة ابن رشد، الذي لم يقف مع فلسفة أرسطوموقف المقلد، بل أضاف إليها في نواح عدة.

### القديس توما الإكويني والفلاسفة المسلمون

انطلق القديس توما الإكويني في عرضه لمسائل علم اللاهوت من خلال النصوص الدينية، ولما كانت مسألة إثبات وجود الله والبرهنة علي وجوده وكمال صفاته تعالى أهم القضايا التي تشغل عالما باللاهوت، لذا خصص أهم مؤلفاته في هذا الجانب وهما (الخلاصة اللاهوتية)، و(الخلاصة في الرد على الأمميين) لهذا الغرض، ومع ذلك فهناك تأثر لا تخطئه عين بالفكر الإسلامي في هذين الكتابين. فتجدر الإشارة إلى أن موقف علم اللاهوت المسيحي الغربي بدأ يتغير بالفعل بدءا من ظهور وتطور علم الكلام الإسلامي في القرنين الثالث والرابع الهجريين، العاشر والحادي عشر الميلادي، وكذلك صعود نجم الفلاسفة المشائيين المسلمين في استخدام المنهج الأرسطي في الحقل المعرفي الإسلامي، فلما أراد الغربيون الرد على المخالفين أوحتى إثبات حججهم للمتدينين من بني جنسهم استعانوا هم أيضا بذات المنهج الأرسطي على طريقة المسلمين ذاتها.

لكن هذا التأثر لم يكن فقط لكون الإسلام يوضع عند علماء اللاهوت في مقابل المسيحية، إنما جاء معظمه عبر شروح المسلمين لفلسفة أرسطو، وذلك لأن الفلاسفة المسلمين قد استخدموا الفكر الأرسطي لنفس الغرض الذي كان يريد استخدامه القديس توما من جانب، ومن جانب ثان- وربما هوالأهم – نجد أن الفكر الأرسطي لم يقدم في عصر القديس توما إلا من خلال شروح الفلاسفة المسلمين، خاصة ابن الرشد؛ الذي أثر تأثيرا كبيرا على الفكر الديني في الغرب إبان عصر الإكويني، فحتى لورفض بعض الغربيين فكر ابن رشد كانت مدرسته قد بلغت أوج تأثيرها عليهم. وقد تعدى تأثر الإكويني بالفلاسفة المسلمين مجرد مطالعتها، بل أخذ يستشهد بابن سينا وابن رشد في كثير من مباحثه. فابن رشد هوالذي أوحى للإكويني تتبع تعاليم أرسطو قاسم، محمود، د ت : 1 ) ، بيد أن هذا التأثر من جانب القديس توما الإكويني بالفلاسفة المسلمين لم يمنعه من توجيه سهام النقد لهم، خاصة ابن رشد، الذي - من وجه نظره- يمثل خطرا على الديانة المسيحية ذاتها قاسم، محمود، د ت : 4 ) ، لأن ابن رشد أضاف إلي الفلسفة اليونانية قضايا من خارجها تخص المسلمين. ومع ذلك قام القديس توما بنقل الرؤية الدينية للفلسفة اليونانية - التي جاءت عند الفلاسفة المسلمين- إلى علم اللاهوت المسيحي، " فقد فلسف اللاهوت كما فلسف ابن سينا علم الكلام" (غالي ميلاد ذكي،دت: 18).

وقد تأثر الإكويني بابن رشد بصفة خاصة غير أنه حاول تشويه صورة ابن رشد ومدرسته التي كانت بلغت أوج قوتها في عصره. وبلغ الأمر بالإكويني أن سلك مسلكين مع فلسفة ابن رشد؛ عمد في أحدهما التشهير بها وبأنها مشوهة وبعيدة عن منهج أرسطو، وأخذ في ثانيهما يقتبس من ابن رشد ومن فلسفته أدلته في إثبات وجود الله والبرهنة على صفاته تعالى قاسم، محمود، د ت : 31 ).

وإن كان توما الإكويني نحى منحى الفلاسفة المسلمين وتأثر بهم في تبنيهم لآراء أرسطوالفلسفية إلا أنه ظل حبيسا لمنهج علم اللاهوت، حيث كان منتميا إلى حقل معرفي لاهوتي بعينه (المدرسة الدومينيكانية التابعة للبابوية الكاثوليكية)، فأخذ يجر إليه الفلسفة الأرسطية جرا، في حين كان الفلاسفة المسلمون أكثر حرية في تبنيهم للقضايا الفلسفية، فظهروا في منهجهم كفلاسفة وليسوا كمتكلمين، لهذا لم يجروا الفلسفة الأرسطية إلى الحقل الكلامي الإسلامي، إنما صاغوا منها نمطا معرفيا توفيقيا يوازي علم الكلام دون أن يخضع له، وهذا ما لم يتمكن منه الفكر المسيحي إلا بعد ظهور فلاسفة عصر النهضة في القرنين السادس عشر والسابع عشر خاصة رينيه ديكارت.

ويبقى في النهاية لتأثير المسلمين دوره الفعال، فقد جاء متزامنا مع ظهور روح التجديد التي اجتاحت العصر المدرسي في القرن الثالث عشر، لا سيما أن المسلمين قد

ألموا بمجمل التراث اليوناني وقاموا بشرحه؛ لهذا كان تأثر علم اللاهوت المسيحي إبان القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين بالفلسفة اليونانية في صورته الواضحة مر من خلال الفلسفة الإسلامية.

## المبحث الثاني: قضية إثبات وجود الله

### منهج أرسطو في إثبات المفارق (الإله)

يجب النظر في مسألة (الإله) عند أرسطو في ضوء فهم المفكرين اليونانيين من قبله للإلوهية، حيث تعددت الآلهة اليونانية وبالتالي تعدد صنيعها كما كان يصورها العقل اليوناني. ثم إن أرسطولم يكن منشغلا بالإله بقدر انشغاله بالواقع العملي، فهوكان قد أنزل الفلسفة من عالم المثل الأفلاطوني إلى الوجود الواقعي، هذا بالإضافة إلى أن المعتقدات الدينية عند اليونانيين كانت وثنية من جانب، ومن جانب ثان كانت تعتمد على الأسطورة وليس العقل، ولهذا لم يتعامل أرسطومع المحرك الأول بوصفه إلها، إنما بوصفه الموجود الأسمى المنزه عن التغير، المفارق للمادة، وبالتالي الموجود الكامل الذي تتشوق جميع الموجودات إليه، فيحركها هذا الشوق نحوه (كرم يوسف، 1936: 236). ومن هنا كان هوالسبب الأول والمحرك الأول الذي تتعشقه جميع الموجودات بالتالي فهوالموجود الذي يستحق أن يسمى الإله.

فقد نقل أرسطوعن أحد فلاسفة اليونان السابقين عليه وهوطاليس أنه كان يقول:" إن العالم مليء بالآلهة"(مصطفى النشار، 1988: 41) ويعد هذا وصفا لمعتقدات اليونان في تعدد الآلهة، كما أن السوفسطائيين كانوا لا يرون هناك فائدة من الآلهة أصلا، بل كانت فكرة المثل أوالخير الأعلى تمثل الإله عند أستاذه أفلاطون"(مصطفى النشار، 1988: 114).

ولقد كان أرسطومتحفظا إلى حد ما في التعرض للمسألة الإلهية، إذ ذكر في كتاب "أجزاء الحيوان" أن الموجودات غير الحادثة وغير الفاسدة هي بدون شك موجودات سامية وإلهية، ولكن معرفتنا بها محدودة وغير ميسرة. ورغم ذلك فإننا نغتبط بهذا القدر من المعرفة مهما كانت ضآلته لأنه ينصب على أكمل وأشرف الموجودات. ونحن نفضل أبسط اتصال بها على معرفتنا التامة بما يحيط بنا من أشياء وذلك كما نفضل أن نرى أقل جزء من موضوع تحبه على أن تعرف كثيرا من الأشياء الأخرى معرفة دقيقة" (أبوريان محمد علي، دت: 190). فأرسطويشير هنا إلى أن الوجود الإلهي - نظرا لإتقانه وكماله الخاص- فهوالحقيقة الوحيدة المطلقة؛ لأن هذا الوجود هوالوحيد الذي يخلومن أي مادة، كما أنه هوالسبب اليقيني والمفهوم السامي والذي يحوي في داخله كل المعاني الأخرى، وهومن هذه الناحية العلة الغائية

والخير المطلق، وهوالحافظ للعالم، بل كل الأكوان تطمح في نشاطها إلى تقليد هذه الصورة للحياة الأزلية والكاملة المستقلة والروحية والتي هي الوجود الإلهي.

ثم إن هناك إشارات –رغم قلتها تعد وافية – جاءت في كتب أرسطوعن وصف الأول أوما يسميه المفارق، خاصة في كتاب ما بعد الطبيعة، الذي ضمنه كثيرا من الأدلة التي يثبت فيها هذا المفارق، وأنه جوهر متفرد فيفتح مقال اللام في كتابه" ما بعد الطبيعة" بقوله: إن موضوع فحصنا هوالجوهر لأن المبادئ والعلل التي تبحث عنها هي مبادئ الجوهر وعلله، ولا يمكن لغير الجوهر أن يقوم بذاته. "فقد وضع أرسطوعلى قمة الوجود جوهرا محركا ثابتا هوصورة خالصة وفعل محض"(عبد الرحمن بدوي، 1978: 191). ولم يكن هدف أرسطومن هذه الاستدلالات أن يعرف اللّٰه معرفة تامة ويكشف عن ذاته؛ لأن اللّٰه ليس له دور في فلسفته الأخلاقية أوالسياسة(عبد الرحمن بدوي، 1978: 191). فتصور أرسطوللإله ليس تصور المهيمن المطلق عند أصحاب الديانات، أوالموجد من عدم، أوالقاهر فوق عباده، الذي يصنع بإرادة غير متناهية أوهوذلك المحرك الذي يتحرك كما يشاء. إنما هوعنده مجرد محرك ثابت تتجذب نحوه الأشياء كما تتجذب قطع الحديد إلى المغناطيس دون أن يتحرك هو(عبد الرحمن بدوي، 1978: 191). ثم أن الإله عند أرسطوصورة كاملة لا تخالطها مادة؛ لأنه فعل محض، فأرسطوكان يري أن الصورة عامل أساسي في وجود الجوهر، بينما تعتبر المادة مجرد مقوم وقابل للصورة وهي بالقوة بينما الصورة فعل، إذن فوجود المادة إلى جوار الصورة في المركب منهما يعد نقصا؛ لأنه نوع من السلب لكمال الصورة، من حيث أن الصورة كفعل محض أشرف وأكمل من فعل في الجوهر المفرد المشخص، واللّٰه فعل محض وصورة خالصة، وقائم بذاته، وحاصل على وجود حقيقي إيجابي، ولهذا فإن فرديته تمتاز عن فردية الموجودات الأخرى من حيث أنها ترجع إلى عدم افتقاره إلى الغير في وجوده، فهوإذن مفارق يكفي ذاته بذاته(عبد الرحمن بدوي، 1978: 193). والإله عند أرسطولا يعقل غير ذاته كما ينقل عنه الفارابي، "فهولا يعقل العالم ولا يهتم به"(ألبير نصر نادر، 2000: 31). وهذا الرأي ينسبه الفارابي خطأً إلى أرسطووهوفي الحقيقة من آراء المدرسة الأفلوطونية المحدثة.

ويبدومن خلال ما سبق أن أرسطولما وجد صعوبة في الوصول إلى إدراك كنه الباري تعالى، أراح عقله من الخوض في تفاصيل طرق إدراك الذات وانشغل بأثرها في الكون المنظور. فإله أرسطوغريب عن العالم ومثل هذا الرأي لا يمكن أن يكون على وفاق مع ديانة موحى بها قاسم، محمود، ، ت : 49 ). فإذا تبين أن مسألة وجود اللّٰه وصفاته لم تمثل المحور الأهم في فلسفة أرسطو، الذي كان مهموما بالكون وما فيه، حيث إن عقل الإنسان يمكن أن يعمل فيها باطمئنان إلا أنها كانت عند أصحاب الديانات السماوية نقطة الارتكاز التي يقام عليها فهم الدين والدنيا. حيث إن اطمئنان الإنسان

لوجود الإله هوالمدخل الرئيس لفهم مراد الله من الوجود، ومن هنا يصبح الله إلها ومعبودا. لهذا سنجد أن الفارابي الذي تابع أرسطو في مجمل فلسفته لا يتفق معه في هذه المسألة كلية، ومع ذلك سنجد تأثيرا كبيرا لفلسفة أرسطوعلي طريقة إثبات الفارابي لمسألة وجود الله ولصفاته.

فيبدأ الفارابي كتاب "آراء أهل المدينة الفاضلة" ببحث الإلهيات، ويقدم براهين بدهية على وجود الله، ويسلم بوجوده، لكونه سبب كل الموجودات. ويظهر كأنه لا يستخدم البرهان في شيء مما يقول، لكن بنظرة متأنية يظهر لنا أن الفارابي مال مع القياس الأرسطي بكل أبعاده، فقد أخذ يصف الله تعالى بأنه خال من كل نقص، وأنه ليس له ضد، ولا يحتاج لشيء، وأنه يباين الموجودات، وأن وجوده أفضل الوجود، وكل ذلك دون أن يسلك المسلك المعتاد من البرهان الأرسطي المباشر، لكنه - في الحقيقة- يسجل نتائج البرهان الذي دلل عليه في أكثر من موقف. ثم يعود الفارابي فيتابع مذهب أرسطو في المحرك الأول، فيذهب إلى كون هذا المحرك ليس جسما، وأنه يحرك كفاية، وأنه معقول ومعشوق. ثم يستخدم الفارابي أدلة أرسطوبوضوح قائلا: إن" المحرك الأول ليس جسميا؛ لأنه إن كان جسما فلا يخلوأن يكون إما لا متناهيا أومتناهيا، ولا يمكن أن يكون المحرك الأول جسما متناهيا؛ لأنه يمتنع أن قوة متناهية تحرك حركة لا متناهية منذ الأزل وإلى الأبد. والله هوعلة الخير في العالم، حيث نرى الأشياء منظمة فيما بينها، وكما أن خير الجيش نظامه، وأن قائده خيره أيضا وبدرجة أعظم، كذلك للعالم غاية ذاتية هي نظامه وغاية خارجية هي المحرك الأول علة النظام"(ألبير نصر نادر، 2000: 30- 31). وكما أنه لا يوجد شيء يمكن أن يكون علة فاعلة لنفسه؛ لأنه سيكون هذا الشيء سابقا على ذاته وهذا محال، كذلك لا يمكن التسلسل في العلل الفاعلة إلى ما لا نهاية، فيجب إذن الإقرار بوجود علة أولى للأشياء وهوالله تعالى. وفي الحقيقة أن الفارابي هنا لا يسير فقط مع برهان أرسطوبل يمزج بين القسمة الأفلاطونية وبين البرهان الأرسطي.

فهل يكتفي الفارابي بأن الله هوعلة النظام كما نقل عن أرسطو، وهل الله عند الفارابي لا يعقل العالم ولا يعتني به؟! الله عند الفارابي بالطبع أعظم من ذلك، ففي كتاب "الملة" يحاول الفارابي أن يبين الشيء الذي ينبغي أن يوضع إلها في الملة الفاضلة بأن يكون سببا أولاً لسائر الموجودات على أنه فاعل لها، ثم على أنه غاية لها، ثم على أنه صورة لها، وأنه خلووبريء من أنحاء النقص، وأنه لا يمكن أن يكون وجود أفضل ولا أكمل ولا أقدم من وجوده. ليس هذا فحسب بل "يلزم ألا يكون لوجوده سبب أصلا ... وأنه أزلي بجوهره من غير أن يكون به حاجة أن يكون أزليا إلى شيء يمد بقاءه، بل جوهره كاف في ذلك". وهويعني أن الله لا يحتاج لشيء يستمد منه البقاء وإلا لأصبح يتصف بالنقص، ثم أنه "لا يكون شيء أصلا في مرتبة وجوده، لا نظير ولا ضد.

ثم أن يكون واحدا يعني أنه متفرد بوجود لا يشاركه فيه شيء آخر أصلا، وأنه متفرد برتبة وجوده، وأنه غير منقسم الوجود والجوهر، ولا بوجه من الوجوه، لا بالقوة ولا بالفعل، وبأن وجوده الذي انحاز عما سواه بوحدة هي ذاته، وأنه هووجوده الخاص الذي هووحدته، فهوواحد بهذه الأنحاء من أنحاء الواحد" (عبد الرحمن بدوي: دت: 33). ووجود الأول كما يرى الفارابي ليس الغرض منه وجود سائر الأشياء فهومكتف بنفسه وليس في حاجة لمخلوقاته، فلا يستمد غاية وجوده من وجودها وبالتالي لا يكون لوجوده سبب خارج عنه. ونلاحظ هنا الفرق بين الفارابي وبين المتكلمين المسلمين قبله الذين يلجأون للقرآن والسنة ليؤكدوا مفهوم الإلوهية عندهم فهويدور مع البرهان والقياس العقلي وليس مع الاستنتاج المستوحي من النص كما تدور مباحثهم.

ورغم أن صورة الإله عند القديس توما تختلف عنها عند أرسطو( Venard Olivier Thomas. 2004: 1229) أيضا إلا أنه لا يساير الفارابي في هذه المسألة، لكونه من علماء اللاهوت، فلهذا فالإكويني يساير الفكر اللاهوتي بصفة عامة في هذه المسألة، حيث أفاد من اللاهوتيين السابقين عليه – حتى لوكان هناك فارق كبير بينهم في إدراك ماهية العلم- فبعضهم جعل نصوص الدين هي المحور الرئيس في فهمهم لمسائل الإلوهية من مثل قول سانت إيريني (130- 205)م، الذي يبرهن على وجود الله عن طريق الحجج الواردة في الكتب المقدسة والتي تؤكد على أن الله الواحد خالق العالم هوالذي أعطى الوجود لكل الأشياء. وكذلك القديس ترتليان (155- 225)م، الذي يتخذ العناية الإلهية للأكوان هي البرهان على وجود الله. وهناك القديس الشهير أوغسطين(354- 430) م الذي استفاض في الأدلة اللاهوتية للبرهنة على وجود الله في كل حقيقة؛ لأنه هوالثابت وأن الأشياء خلقت بواسطة أخذت عنه كينونتها حسب العالم الذي توجد فيه. وأن كل الطبائع موجودة بواسطته تعالى . هذا إلى جانب عدد كبير من علماء اللاهوت ممن اعتمدوا على هذه القاعدة المنهجية الأصيلة في عرض مسألة الإلوهية ووجود الله تعالى. فقد سار على طريقتهم القديس توما حتى وإن ارتكز كالفارابي على البرهان الأرسطي.

وقد اتخذ الفارابي المنهج الأرسطي ليبرهن على إثبات وجود الله بطريقتين: الأولى هي التأمل في الموجودات وحركاتها وعلل وجودها وهذا كان مبتغى أرسطومن الفلسفة الأولى، وهوأن يعرف عنها ما يساعده على فهم الكون. والثانية هي فكرة الممكن والواجب التي أخذها عن المنهج الأرسطي وقد فارق المتكلمين قبله الذين كانوا يقولون بالحادث والقديم (الشافعي حسن محمود: 1998: 41). ولم يكتف الفارابي بذلك، بل سار مع الدليل الأرسطي لإثبات المفارق(الإله) شوطا بعيدا ليثبت هووجود الله تعالي. ففي كتاب الحروف أخذ الفارابي يبين أن العلم الإلهي الذي به قوام الشيء الفاعل يسأل عنه ب "هل هوموجود أم لا " فإذا قيل نعم قيل "وما هو"

و"كيف هو" و"بماذا هو" وصار المطلوب هوعما يوجد المحمول فيه الإله الذي هوقوام الموضوع من قبل المحمولات. ويبين الفارابي أن السؤال عن وجود الله ب"هل هوموجود" يقتضي أن نفرق بين أن نعقل وجوده وبين أن نتحقق من هذا الوجود؛ حيث إن تعقل وجود الله تعالى يمكن السؤال عنه "هل هوموجود" لكن من حيث إدراك هذا الوجود وما يقوم به يتعذر علينا؛ لأن "الإله يجتمع فيه أن لا قوام له بشيء آخر أصلا ولا سبب لوجوده" فلذلك لا نسأل عنه ب"هل هوموجود" من حيث الوجود الخارجي المادي، إنما من حيث الذات فقط؛ لأن الله هوذات ما منحازة.

في الواقع أن الفلاسفة المسلمين قد لجأوا في استدلالهم على وجود الله تعالى بتقسيم العالم طبقا للدليل الأرسطي (دليل الواجب والممكن)، ثم الاستدلال بالممكن على الواجب من حيث حدوثه بعد أن لم يكن ومن حيث ثباته على الإمكان . وتلك الطريقة سلكها الفارابى ثم ثار عليها ابن سينا في الاستدلال على وجود الله الجليند، محمد السيد ، 2004 : 71 ). ويؤخذ على الفلاسفة المسلمين أنهم لم يفسروا الممكن بأنه ما يجوز عليه الوجود تارة والعدم تارة أخري، وأنهم قسموا الوجود إلى ممكن في ذاته وواجب في ذاته، أوإلى واجب بذاته وواجب بغيره. وهذا التقسيم قد لا يؤدى بهم إلى إثبات واجب بنفسه ولا إثبات ممكن في نفسه يدل على وجود الواجب الجليند، محمد السيد، 2002 : 6 -7 ). وإلا لوصل أرسطوإلى معرفة الإلوهية كما وصفها الفلاسفة المسلمون، لكن عند أرسطوظل المحرك الأول عنده أوالمفارق لا يتصف بالإله الفاعل المختار، إنما هوفاعل مؤثر في خروج الموجودات إلى الوجود وهذه الموجودات ذاتها تؤثر فيه، وتلك هي فكرة العاشق والمعشوق . كما أن المفارق ليس مهيمنا هيمنة كلية حيث لا يعلم إلا الكليات، مهما دافع الفارابي عن أرسطوفي هذه المسألة.

وقد جعل الفارابي الموجودات ذات مراتب مختلفة؛ أعلاها السبب الأول، ثم الأسباب الثواني، ثم العقل الفعال، فالأول الذي ينبغي أن يعتقد فيه أنه الإله، وهوالسبب القريب لوجود الثواني، ثم وجود العقل الفعال، والعقل الفعال هوبمثابة الوحي عنده، وفعل هذا العقل الفعال هوالعناية بالحيوان الناطق ألا وهوالإنسان، ومبلغ الكمال للإنسان أن يصير مثل العقل الفعال؛ يعني أن يصبح في أفعاله كالملائكة. فالأول ليس فيه نقص ولا يمكن أن يكون وجود أكمل من وجوده؛ "لأن التام هوما لا يوجد خارجا عنه شيء يمكن أن يكون له ، فإذن وجوده لا يمكن أن يكون خارجا عن ذاته لشيء ما أصلا ، ولذلك لا يمكن أن يكون له ضد أصلا ، وذلك أن وجود ضد الشيء هوفي مثل رتبة وجوده" وهذا يستحيل على الأول وإلا كان وجوده وجودا ناقصا كما يقول الفارابي.

ومع أن القديس توما قد سار مع الدليل الأرسطي تماما مثلما فعل الفارابي (أبوريان محمد علي، د ت: 244) إلا أنه تأثر بالفكر اللاهوتي أكثر بكثير من أثر

المنهج الكلامي على الفارابي، الذي لم يأخذ من المتكلمين إلا ذكر بعض النصوص المقدسة كتتمة أوكحلية أكثر منها وسيلة استنتاج كما كانت عندهم. فالفكر اللاهوتي قد أخذ اتجاهين في البرهنة على وجود الله: اتجاه المدرسة الفرنسيسكانية التي مالت مع الدليل الأنطولوجي الذي استخدمه ابن سينا، خاصة القديس أنسلم، والاتجاه الثاني هوالاتجاه الذي سار على منواله القديس توما نفسه، والذي نحى منحى الفلاسفة المسلمين خاصة ابن رشد قاسم، محمود، د. ت: 53)، حيث فضل برهان الحركة والعلة الفاعلة، والممكن والواجب، وان كان القديس توما قد قدم نقدا لمدرسة ابن رشد رغم أنه استقى منها –دون أن يشير إليها - كثيرا من أدلته قاسم، محمود، د. ت: 54).

حاول المفكر الدومنيكاني التدليل على أن ذات الله تعالى شيء مطابق لوجوده " فعند إرادة البرهنة على وجود الله لا يمكن أن نشرع في ذلك إلا إذا أدركنا أن ذات الله تعالى حقيقة موجودة وجلية، بمعنى أن وجود الله تعالى واضح وجلي بنفسه لأن ذاته لا تكون إلا مطابقة لوجوده" (Laurence Renault. 1992: 30). فهنا ذهب الإكويني إلى أن معرفة الوجود الإلهي أمر مغروس فطريا في طبائعنا وفي نفوسنا، وأن الوجود الإلهي ظاهر وجلي في كل كائن، ولا تتكره العقول؛ لأنها لا يمكن أن تتكر الحقائق الواضحة كما أن وجود الله تعالى هوأحد القضايا الإيمانية التي يجب التسليم بها (Tomas d'Aquin. 1984: 169; 170). وهذا يعني أن الله ظاهر وجلي بنفسه وهذا ما جاء موجزا في رد القديس توما على من يقول إنه من المستحيل البرهنة على وجود الله وإن ذلك مأخوذ بطريق الإيمان (Tomas d'Aquin. 1984: 169- 175). لكن القديس توما قد فصل ذلك، بل أطنب في الرد على هذه المسألة، وقد اعتمد على خمسة أدلة للبرهنة على وجود الله تعالى، استقاها جميعا من أرسطو. وهذه الطرق كما جاءت في الخلاصة اللاهوتية هي:

1- دليل الحركة في الكون
2- دليل العلة الفاعلة
3- دليل الواجب والممكن
4- دليل تفاوت في مرات الوجود
5- دليل العلة الغائية

أما الدليل الأول وهوالبرهان بالحركة (Tomas d'Aquin. 1984: 172) والذي يعد الأكثر ظهورا من بين أدلة وجود الله تعالى كما يري الإكويني، فإنه يستمد من خلال ما تدل عليه الحواس من وجود بعض الأشياء المتحركة في العالم، وإن كل ما هومتحرك فإنه يتحرك بواسطة شيء آخر، وإن كان هذا الشيء الآخر هونفسه متحركا فلابد إذن أن يكون متحركا بمحرك آخر، ولما كان من المستحيل

التسلسل في المحركات إلى ما لا نهاية، فإنه من الضروري إذن الصعود إلى محرك أول لا يكون متحركا وهوالإله (Tomas d'Aquin. 1984: 172)، وهذا البرهان يقوم على مبدأين الأول أن كل متحرك يتحرك بغيره، وتابع الإكويني هنا كما هوواضح أرسطومتابعة حرفية، بل هويذكر مع كل حجة موضعها في طبيعيات أرسطو، والثاني لا يمكن التسلسل إلى غير نهاية في سلسلة المتحركات والمحركات، بل لابد من وقوف عند محرك أول لا يحركه غيره، ويحرك هوغيره. الواقع أن هذا الدليل جاء بنصه عند أرسطوفي كتابه "ما بعد الطبيعة"، لكن أرسطوقصد من المسألة فقط تحريك الأول للفلك المحيط بالكون، في حين أن القديس توما استخدم هذا الدليل ليصل إلى محرك أول يحرك كل موجود وهوالله تعالى.

ثم أخذ يبرهن الإكويني على استحالة تحريك الموجودات اللامتناهية في زمان متناه، حيث إن استقراء كل أنواع الحركة يثبت أن المحرك والمتحرك يجب أن يكونا معا، ولا يمكن أن يكونا معا إلا إذا حدث تماس واتصال بينهما، وبما أن كلا من المحرك والمتحرك جسم فيلزم أن يكونا على صلة بمحرك واحد وبالتالي: يتحرك موجود لامتناه في زمن متناه وهومحال، والإكويني هنا يسير مع البرهان الأرسطي جملة وتفصيلا.

أما الدليل الثاني الذي ركن إليه القديس توما في البرهنة على إثبات وجود الله، فهوالبرهان بالعلة الفاعلة ويقوم هذا البرهان عنده (Tomas d'Aquin. 1984: 172) على ما يشاهد في المحسوسات من وجود نظام وترتيب بين العلل الفاعلة، حيث لا يمكن أن يخرج الشيء إلى الوجود بلا علة فاعلة، كما لا يمكن أن يكون هونفسه علة فاعلة لذاته، وإلا لزم أن يكون وجود الشيء سابقا على نفسه وهومحال! وكذلك لا يمكن التداعي في سلسلة العلل الفاعلة إلى ما لانهاية، فلزم الاعتراف بعلة فاعلة أولى وهوالله تعالى. وهذا الدليل يرجع إلى أرسطوحيث أشار إليه في المقالة الثانية من كتاب ما بعد الطبيعة. وقد أخذ ابن سينا هذا الدليل في كتابه "النجاة" وقد أخذه عنه القديس الدومينيكاني ألبير الأكبر بعد أن تحول عن مذهب القديس أوغسطين، ولما كان هذا القديس أستاذا لتوما الإكويني فقد أخذ هذا الدليل منه وبالتالي يعد هذا الدليل مستوحى من ابن سينا. ولما كان ابن سينا يسير مع الفارابي ولم يتخلف عنه في هذه المسألة ثبت إذاً تأثر كل من الفارابي والإكويني بذات الدليل عند أرسطو.

أما الدليل الثالث: فيأتي هذا الدليل في المرتبة الثالثة من بين الأدلة التي يوردها الإكويني في الخلاصة اللاهوتية (Tomas d'Aquin. 1984: 172) هوبرهان من جهة الممكن والواجب فإنه يقوم عنده على أساس التمييز بين الواجب والممكن، ويمكن تلخيص هذا البرهان حسب قول القديس توما على النحوالتالي: من بين الأشياء التي توجد في الكون هناك ما يستوي فيه إمكانية الوجود وإمكانية عدم الوجود، وذلك

لأننا نجد في الطبيعة من حولنا موجودات ممكن وجودها وممكن عدمها من حيث أنها تتكون وتفسد، وإن مثل هذه الموجودات لا تبقى دائما، ومعنى ذلك أنها تكون معدومة في بعض الأوقات. وهذه الموجودات لا تخرج إلى الوجود إلا بواسطة شيء أخر أزلي وهنا لا بد من الإقرار أنه ليس كل الموجودات ممكنة الوجود، بل هناك موجود ضروري واجب الوجود ولا يمكن التسلسل في الواجبات إلى ما لانهاية، وهنا لابد من التأكيد على وجوب واجد الوجود وهوالله تعالى (Tomas d'Aquin. 1984: 172).

وهذا الدليل يستند إلى مقدمتين: الأولى أن الممكن يصح أن يكون كما يصح ألا يكون والثانية أن الممكن لا يستمد وجوده من ذاته بل من غيره، ويضاف إلى هذا ما اتضح في دليلي البرهان بالحركة والبرهان بالعلة الفاعلة من مبدأ عدم إمكان التسلسل إلى غير نهاية. وهذا الدليل ما هوإلا صورة أخري من الدليل السابق، وهومرتكز على المنهج الأرسطي، وكان الفارابي قد أخذ هذا الدليل من أرسطوثم جاء عند ابن سينا في كتاب النجاة ثم أخذه ابن رشد وكذلك موسى بن ميمون عن ابن سينا. ثم أخذه القديس توما عن ابن رشد، أوربما عن ابن سينا، لكن أرسطويجعل وجوب الأشياء الواجبة الوجود مترتبا على مسألة قدم العالم والحركة، في حين أن القديس توما هنا يوظف الدليل فقط لإثبات وجود الله، حيث إن العالم عند علماء اللاهوت مثلما هوعند علماء الكلام ليس بقديم إنما القديم هوالله وحده.

الدليل الرابع وهوالبرهان بالتفاوت في مراتب الوجود، فمن بين الموجودات ما هوأكثر خيرية أوأقل خيرية، ولذا فهذا الدليل مستمد من خلال ما يشاهد في الموجودات من تفاوت صفات الخيرية والحقيقة والنبل وغيرها من الصفات الأخرى، فلابد من وجود موجود يملك هذه الصفة في صورة كاملة ومطلقة، ليصل إلى الحد الأقصى في تلك الصفات وليكون الأنبل والأحق والأكبر، ويكون بذلك في أعلى درجات الوجود، ويصبح علة لكل الموجودات في خيريتها وكمال إتقانها ولن يكون ذلك إلا الإله (Tomas d'Aquin. 1984: 173). وهذا ما ذهب إليه الفارابي قبله في كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة وكل منهم يستمد دليله من أرسطو.

أما الدليل الخامس : فهوالبرهان بالعلة الغائية وهومأخوذ من خلال ما يشاهد في الكون من نظام وإحكام وتأليف بين الأشياء وتدبير للكائنات، وأن هذا التدبير ليس من قبيل المصادفة، إنما يقتضي بالضرورة وجود علة حكيمة ومدبرة لتحدث هذا التوافق والنظام والانسجام وهي التي تحفظه دائما وهذا هوالله تعالى، وذكر الإكويني أن هذا الدليل قد ورد عند يوحنا الدمشقي وكذلك عند ابن رشد( Tomas d'Aquin. 1984: 173).

تلك هي الأدلة التي اعتمد عليها توما الإكويني وهي تعتمد على ملاحظات مختلفة ترتبط بميادين تخص المخلوقات، فهويبدأ بالحركة وينتهي بمحرك أول لا يتحرك ثم

بالعلة، وينتهي بمعلول أول ليس له علة، ثم بالممكنات وينتهي إلى وجود الواجب بذاته ثم بالتفاوت بين الكائنات في مرات الوجود وينتهي إلى أن الله عز وجل هوسبب ذلك وأخيراً بتدبير الموجودات وإحكام ذلك وينتهي إلى إن الله تعالى هومدبر كل أمر من أمور الموجودات (Laurence Renault. 1992: 35).

من خلال ما سبق يتضح أن تأثير أرسطوواضح جدا على القديس توما الذي مال مع المحسوس ليرتقي إلى غير المحسوس، وقد خالف القديس أنسلم الذي كان يعد أهم الفلاسفة المسيحيين قبله، والذي كان يدور في فلك الدليل الانطولوجي حيث يثبت وجود الله من الماهية التي يتصورها الإنسان وبالتالي يعد هذا أهم الفوارق بين الاتجاه الإشراقي الصوفي عند القديس أنسلم والمدرسة الفرنسيسكانية وبين الاتجاه الحسي عند المدرسة الدومينيكانية عموما والقديس توما بصفة خاصة. ومن هنا أراد القديس توما أن يستخدم الأدلة اليقينية التي تصعد من المحسوس إلى غير المحسوس وهوالله، واستطاع إن يظهر العلاقة بين الوجود الإلهي والقدرة الإلهية في المخلوقات. والحقيقة أن القديس توما الإكويني قد استمد معظم أدلته من أرسطوومن الفلاسفة المسلمين الذين استخدموا أدلة أرسطوفي البرهنة على وجود واجب الوجود عز وجل. وهويقر بذلك إذ إنه قد استمد دليل الممكن والواجب من فلسفة أرسطووكذلك استمد منه دليل العلة الفاعلة: حيث يقول: "أن كل ما هوممكن الموجود فلابد له من علة، حيث إن هذا الممكن إذا خرج إلى حيز الوجود، فلابد له من علة، ولا يمكن التسلسل في العلل إلى ما لا نهاية فيجب إذن الإقرار بوجود موجود وهوواجب الوجود لذاته" (Tomas d'Aquin. 1984: 178)

وقد فطن القديس توما الإكويني إلى أهمية المنطق، فمن هنا صاغ رأيه حول إثبات وجود الله تعالى في إطار المنطق الأرسطي وذلك من خلال مرتكزين أساسيين هما: حقائق الإيمان ومعطيات العقل عاملاً على التوفيق بينهما. فقد أدرك أهمية المنطق في الكشف عن الحقائق والربط بينها وذلك في عرضه للمنهج الذي سيتبعه في تناول المسائل الإلهية (عبد العزيز محمد سلامة، 2002: 49) حين يقول: "إنه يتحتم إظهار الحقيقة بواسطة حجج مبرهنة يمكن من خلالها إقناع الخصم" (Tomas d'Aquin. 1984: 157). ويذهب القديس توما إلى أن مسألة وجود الله تستلزم الإجابة على ثلاثة أسئلة: هل الله موجود؟ وهل وجود الله بين بذاته؟ وهل يمكن إثبات وجود الله ؟ ومن هنا حاول الإكويني أن يجيب عن تلك الأسئلة، لكن من خلال رده على الحجج التي كانت قد أثيرت من قبله عن هذه القضايا، فيرد على الحجة التي مفادها أن من يعرف اسم الله يعرف أن الله موجود؛ حيث إن اسم الله لا يتصور أعظم منه وكذلك الحجة التي ساقها يوحنا الدمشقي التي تقول بأن معرفة الله بينة بذاتها، إذ هي فطرية لدي الإنسان كالمبادئ الأولى. ويستمر في جمع الحجج التي تدور في هذا المسلك ويرد عليها

كما فعل في الفصل العاشر في كتابه الخلاصة ضد الأجانب، حيث أورد خمسا من الحجج التي يري أصحابها أن وجود الله حقيقة واضحة وجلية بنفسها بحيث لا يمكن الاعتقاد بضدها ولا يمكن إذن البرهنة على وجود الله (Tomas d'Aquin. 1984: 158). وهذه الحجج على النحوالتالى :

1. مفهوم اسم الله في العقل يعني أنه الوجود الذي لا يمكن أن يفهم وجود أكبر منه، حيث إن وجود الله هوأكبر حقيقة وهوظاهر وجلى بنفسه
2. لوساد في الاعتقاد أن الله غير موجود فإن ذلك يعني أن هناك موجودا أكبر من الله تعالى، ولما كان هذا يخالف ما يفهم من اسم الله تعالى الكبير فمن هنا يفهم أن وجود الله واضح وجلي بنفسه
3. وجود الله هوعين ذاته وبذلك يكون وجود الله جلي بنفسه
4. إن وجود الله أمر فطري لدي الإنسان وهذا لا يحتاج إلى جهد أودليل في تقرير معرفته لأن وجوده واضح وجلي
5. كل الأشياء الأخرى التي تكون معروفة يجب أن تكون جلية بنفسها وهذا ينطبق على الوجود الإلهي، وحيث إن النور الإلهي هوأساس المعرفة العقلية فوجود الله ظاهر وجلي بنفسه (Tomas d'Aquin. 1984: 158-160).

وينتقد القديس توما الإكويني أصحاب هذه الحجج، إذ يرى أن الله ليس بينا بذاته، فيفرق بين أن يكون الشيء بيناً بذاته في نفسه، وبيناً بذاته في نفسه لنا. فكل قضية تكون بينة بذاتها إذا كان المحمول متضمنا في الموضوع، وهذه القضية ذاتها لا تكون بينة لنا إذا كنا نجهل ماهية الموضوع وماهية المحمول. وقضية الله موجود بينة بذاتها؛ لأن المحمول هوعين الموضوع، فالله هوعين وجوده، لكن بما أننا لا نعرف ماهية الله، فالقضية غير بينة لنا ولابد من البرهنة عليها بما هومعلوم لدينا. ثم يفند الإكويني تلك الحج ليثبت أنه يمكن إثبات وجود الله، بل يجب أن نبرهن على وجود الله ونثبته، وأن هذا الإثبات يحتاج إلى دليل عقلي وكأنه يبرر استخدامه للمنهج الأرسطي.

والإكويني لا يعتبر ما يقوله أنه مأخوذ من منطق أرسطو، بل يزعم أنه يستلهم منهجه هذا من الدين، كما يذهب في الفصل الحادي عشر من كتابه الخلاصة في الرد على الأجانب (Tomas d'Aquin. 1984: 160-162) : فبالنسبة للدعوى الأولى فإنها تجعل من الله فكرة محضة داخل العقل فقط، كما توحي بأنه سيكون من المستبعد أن يوجد في الحقيقة أشياء لا يمكن أن يتصور ما هوأكبر منها، ثم أنه لا يمكن أن يدرك الجميع حقيقة الجلاء في اسم الله بدرجة واحدة. أما بالنسبة للدعوة الثانية فيشير الإكويني إلى أن حاجتنا إلى برهنة وجود الله تعالى لا تعني كون ذلك الوجود غير كامل الإتقان أولعدم اليقين في وجوده، ولكن لضعف عقولنا التي لا يمكن أن تصل

إلى تحديد كنهه، وإنما يمكنها البرهنة على وجوده من خلال ما يظهر من صنائعه.
أما الدعوة الثالثة: فيفندها بقوله: أن فكرة الكل أكبر من الجزء، فنظرا لأننا لا نستطيع رؤية الذات الإلهية فإنه لا يمكننا لذلك الوصول إلى معرفة وجود الله تعالى من خلال ذاته، وإنما يمكننا الوصول لمعرفة وجوده من صنائعه وأفعاله أي من خلال البرهنة عليه.

ثم يشرح القديس توما في رده على الدعوى الرابعة فكرة أن الإنسان يعرف بالفعل الله تعالى بالفطرة وذلك لكونه يتوق إلى السعادة التي تشبه الخير الإلهي من بعض الوجوه ومن هنا فقد يتبادر إلى الذهن أن هذا ليس الوجود الإلهي لكنه أحد مظاهره وهوالخير، ولذلك فالإنسان يحتاج للدليل لمعرفة الله تعالى. ويختم بالرد على الدعوى الخامسة التي تقول: إن الله موجود؛ لأن كل الأشياء تكون معروفة فيرد القديس توما الإكويني قائلا إن ذلك ليس من جهة أن الأشياء لن تكون معروفة إلا إذا كان الله تعالى معروفا كما حال الأصول المعروفة بنفسها، لكن كل الأشياء المعروفة تكون معلولة بواسطة تأثيره. ويستمر القديس توما في دحض مسألة أن وجود الله بين بذاته باستخدام البرهان والقياس، فيقول : إن وجود الله الذي نعرفه بالفطرة هوبمثابة تمهيد لعقائد الإيمان؛ لأن الإيمان يتوقف على المعرفة وبموجب هذه المعرفة نعلم وجود الله ثم نؤمن بعد ذلك بوحي الله. ليس هذا فحسب، بل استمر الإكويني في إيراد أدلته في دحض الاعتراضات على ضرورة إثبات وجود الله في كتاب "الخلاصة اللاهوتية بأسلوب سهل، حيث إن هذه الخلاصة كانت موجهة لدحض الشبه عند المؤمنين من المسيحيين فكان يكثر الاستشهاد من الكتاب المقدس بينما جاء رده أكثر عمقا وتفصيلا وميلا مع البرهان المنطقي في كتابه (الخلاصة في الرد على الأجانب)، فقد استخدم توما البرهان المنطقي في عرضه لدليل الحركة في الكون كبرهان على وجود الله (Tomas d'Aquin. 1984: 165).

- كل متحرك فإنه يتحرك بواسطة محرك أخر
- كل شيء يتحرك في هذا الكون مثل الشمس وهذه من الحقائق المحسوسة
- هذه الأشياء إذن تتحرك بواسطة محرك أخر
- هذا المحرك إما أن يكون متحركا وأما أن يكون ثابتا
- فإذا لم يكن هذا المحرك متحركا فإنه من الضروري أن نستنتج وجود محرك ثابت وهوما نسميه الله تعالى
- لكن إذا كان هذا المحرك متحركا فإنه سيكون متحركاً بواسطة محرك آخر
- هذا يعنى إما أن نصعد في سلسلة المحركات إلى ما لانهاية وإما أن نصل إلى محرك ثابت
- غير أنه من المستحيل الصعود في هذه السلسلة إلى ما لانهاية
- فيجب الإقرار بوجود محرك أول لا يتحرك

ثم إن القديس توما الإكويني في الخلاصة اللاهوتية أخذ يوظف طريقة أخري من الأقيسة وهوما يعرف بالقياسات المتعددة أوالمرتبة : وهي عبارة عن قياس مؤلف من قياسين أوعدة أقيسة تكون فيها نتيجة القياس الأول مقدمة للثاني ونتيجة الثاني مقدمة للقياس الثالث (جميل صليبا، 1982: 209- 210). ولعل هذا اللون من القياس يلائم طبيعة عرض الأدلة الإيمانية كبراهين إثبات وجود الله تعالى لإقناع الخصوم بها من حيث إن هؤلاء الآخرين يحتاجون إلى شرح واف لترسيخ الحقيقة في نفوسهم. وقد استخدم الإكويني كثير من الأدلة المنطقية كالاستقراء التام والناقص وغيره ليثبت وجود الله، وبالتالي استخدم المنهج الأرسطي في معظم صوره.

وفي نهاية هذا المبحث يتضح أن كلا من الفارابي وتوما الإكويني تأثرا بمنهج أرسطوفي الفلسفة الأولى، ورغم هذا التأثر الواضح بأرسطوإلا أن الفارابي والإكويني لم يفتقدا الأصالة التي ترتبط بفهم كل منهما لموروثه الحضاري. وإنما كان استمداد كل منهما لبعض الأدلة عن وجود الله من فلسفة أرسطوبغرض التأكيد على ما تتميز به عناصر ثقافتيهما التي كانا أحدا مؤسسيها، من جهة، ومن جهة أخري، لكون تلك الأدلة كانت تتصل من زاوية ما بما يريد أن يذهب إليه الفارابي من إثبات وجود الله بالدليل العقلي وهذا هوأيضا غرض الإكويني من استخدام المنهج الأرسطي(Laurence Renault. 1992: 33). بالتالي ظلت تلك الأدلة عندهما مجرد وسيلة أفاداها من الآخرين ليثبتوا ما يريدان إثباته، غير أن أدلة الإكويني الأصيلة ظلت ترتبط بنصوص الدين، الذي ظل ينقل منه عشرات النصوص في كتابيه الأصليين الخلاصة اللاهوتية والخلاصة في الرد على الأجانب. ففي حين لم تظهر في طريقة الفارابي للتدليل على وجود الله كثير من الآيات والنصوص الدينية - حيث إن الفارابي سار على درب الفلاسفة وليس على منهج المتكلمين ومن ثم نهج منهج البرهان العقلي- أخذ الإكويني بوصفه من علماء اللاهوت يثبت كثيراً من النصوص التي تؤيد النتائج العقلية التي وصل إليها، وأحياناً كان يثبتها كحجة ثم يبرهن على صحتها بواسطة البرهان الأرسطي. وتلك هي أهم الفوارق بين منهج الفلاسفة وبين منهج علماء الكلام أواللاهوت، فظهر الفارابي فيلسوفا متأثرا بالمعلم الأول، وبدا الإكويني لاهوتيا معتمدا على منهج أرسطوالفيلسوف.

**(يتبع)**

# المنهج وأثره على الحقيقة
## (المنهج الكانطي وحقيقة الرياضيات والميتافيزيقا أنموذجا)

**د. مناد طالب،**
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية،
جامعة الجزائر2، (بوزريعة).

لا شك أن المطّلع على تاريخ الفلسفة سيكشف لنا عن مدارس فلسفية متلاحقة، جميعها ينشد ويدعي الوقوف على الحقيقة. ومع ادعائها هذا فهي مختلفة ومتمايزة بل وقد يصل الحال بالبعض منها إلى حد التعارض.

ومع ذلك فإن المسلّم به عادة أن طابع الحقيقة يحدده مجالها المعرفي الذي يتم تناولها فيه، وعالم مقال يضبط وسعها. فقد يجد الباحث نفسه أمام مجال معرفي صوري ميتافيزيقي صرف حيث الحقيقة فيه لا تخرج عن أن تكون هي الأخرى صورية ميتافيزيقية صرفة؛ كما أنه قد يجد نفسه أمام مجال معرفي مادي أوواقعي صرف الحقيقة فيه لا تعدوهي الأخرى أن تكون مادية أوواقعية صرفة. والحال هذه، فالمنهج هوالآخر لا يعدوأن يكون ابتداء من جنس الموضوع إذ المتعارف عليه منهجيا أن طبيعة المنهج من طبيعة الموضوع.

إذا تقرر هذا، جاز لنا، في هذه الحدود، أن نتحدث على امتداد تاريخ الفلسفة، ابتداء من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الحديثة عن منهجيين أساسيين: منهج عقلي أوعقلاني حيث المرجعية المعرفية فيه تعود دون منازع إلى العقل، ومنهج تجريبي حيث التجربة فيه تعد المصدر الوحيد للمعرفة وليس غير. ثم إننا قد نجد حتى داخل الاتجاه الواحد أوالمذهب الواحد، من حيث المنهج، اختلافات وظيفية متنوعة. فهل يحق لنا الحديث عندئذ عن وحدة الحقيقة وإن تعددت المناهج

وتنوعت وظائفها، أم عن حقائق وإن توحدت المناهج؟ وبعبارة أخرى هل يجوز لنا في ظل هذا أن نتساءل عما إذا ما كان للمنهج أثر على حقيقة الحقيقة ؟ وأيهما يبرر وجوده وجود الآخر؟

من هنا سنحاول الكشف عن الحقيقة الميتافيزيقية إلى جانب الحقيقة الرياضية في الفكر الكانطي وعن حقيقة المنهج الذي اعتمده وأثره في إقرار ما تم إقراره حول هاتين الحقيقتين ؟ ثم ماذا لوتبيّن لكانط أن الحقيقتين(الرياضية والميتافيزيقية) تستندان إلى منهج واحد، فهل كان سيبقي على إقراره الذي انتهى إليه من قبل؟

**الحقيقة:**

الحقيقة، في اصطلاح اللغويين، هوما أقر في الاستعمال على أصل وضعه، والمجاز ما كان بضد ذلك (صليبا، ج. 1978: 485) ، ولعل المعنى عينه هوالذي يفهم من

حدّ ابن رشد (520/95 هـ) للتأويل حيث بيّن أن التأويل هوإخراج دلالة اللفظ من المجاز إلى الحقيقة ( ابن رشد ،م. 1986 : 36)، أي من الدلالة الرمزية إلى الدلالة الظاهرية التي هي أصل وضعه. وبهذا يكون معيار حقيقة الشيء أصل وضعه.

وعند الفلاسفة قد تعني "مطابقة التصور أوالحكم للواقع.وقد يقصد بها ماهية الشيء أي ما به الشيء هوهو" (صليبا ،ج. 1978 : 485). ولهذا قال ابن سينا :" إن لكل شيء ماهية هوبها ما هو. وهي حقيقته، هي ذاته[أو] لكل أمر حقيقة هوبها ما هو" (صليبا ،ج.1978 : 485). وقد يقصد بها رد الحكم إلى المبادئ العقلية أي أن الحكم لا يكون حقيقة إلا إذا جاء مطابقا لمبدإ من مبادئ العقل، ومن جملة هذا ما قاله ليبنيتز(1646/716 م):"متى كانت الحقيقة ضرورية[قضية صادقة] أمكننا معرفة سبب ضروريتها بالتحليل وذلك بردها إلى أفكار وحقائق أبسط منها إلى أن نصل بها إلى الحقائق الأولى.' (Lalande, A. 1968: 40 ) أي الحقائق المطابقة تمام التطابق مع مبادئ العقل وهي الأوليات في كل برهان.

وإذا كانت الحقيقة بالمعنى السالف ذكره، جاز لنا الحديث عن الحقيقة الصورية التي لا يمكن أن تكون غير موافَقة أومطابَقة العقل مع نفسه دون تناقض ولعل هذا ما يعلل تسمية المنطق بالمنطق الصوري. ويقابل هذه الحقيقة الحقيقة المادية التي لا تخرج هي الأخرى على أن تكون موافَقة العقل للواقع الحسي،أوما يمكن أن يعكسه الواقع الحسي من انطباعات في العقل وأيا كان هذا الواقع الحسي، فيزيائيا أونفسانيا، وهومجال العلوم التجريبية. ويمكن الحديث أيضا عن الحقيقة الواقعية التي هي الوجود الذهني أوالوجود العيني أي أن للعالم الخارجي وجود مستقل عن المدرك أي حقيقته الواقعية.

ولعل هذا التخصيص قد ينقلنا حتى إلى الحديث عن الحقائق التي قد تحدد في ضوء المذاهب الفلسفية ذاتها كالحقيقة عند الماركسيين حيث تقاس عندهم بدرجة مطابقتها للحاجات العملية. وكالحقيقة عند البراغماتيين التي لا تعدوأن تكون الفكرة الواضحة النافعة بعد اختبارها في الواقع المعيش إذ هي حقيقة بقدر ما تحققه من منفعة...

أما عند المتصوفة فالحقيقة إما هي مطلقة وهي حقيقة الله وإما مقيدة منفعلة وهي حقيقة العالم وإما أحديّة جامعة بين الإطلاق والتقيد والفعل والانفعال.

وهناك حقائق أبدية والتي يراها ديكارت على أنها قوانين مطلقة محيطة بجميع الموجودات وهي تابعة لإرادة الله ولا علاقة لها بالإنسان. فالله هوالذي سنها ورتبها منذ الأزل.(الحاج،ك.2000 : 207).

وبناء على ما سبق نقول: إن الحقيقة قد تتنوع وتتحدد وفق المفهوم الذي يرمي إليه كل فيلسوف والمنضبط بالزمان والمكان أوالقيد والإطلاق، أي قد تكون

الحقيقة المراد إثباتها نسبية كما قد تكون مطلقة ، وقد تكون مادية كما قد تكون صورية..الخ. فنوعية الحقيقة تحدها نوعية الموضوع والمنهج المستخدمين في إثباتها.

**المنهج:**

أما عن المنهج، فقد قيل عنه عموما أنه ذلك الطريق الواضح والسلوك البيّن والسبيل المستقيم.(صليبا،ج.1978 : 435).

وقد يعني لدى المُحْدثين من فلاسفة مدرسة بول روايال" مجهودا لبلوغ غاية. أوطريق نصل من خلالها وبها إلى نتيجة معينة حتى وإن كانت هذه الطريق لم تحدد من قبل تحديدا إراديا ومترويّا ، (هنا يطلق اسم الترتيب على فعل الفكر الذي يكون له ، حول موضوع واحد...عدة أفكار ، عدّة أحكام ، وعدّة أدلة ، فيرتبها على أفضل وجه لجعل الموضوع معروفا. وهذا ما يسمى أيضا منهجا.)"(Lalande, A. 1968: 804).

وقد يكون برنامجا فيه تنتظم مقدما سلسلة من العمليات الفكرية التي ينبغي إكمالها ، كما أنها في الوقت ذاته تدل على الأخطاء التي يجب وينبغي تجنبها حتى لا تخل بالنتيجة التي ترمي إلى بلوغها ، ومن هنا يقول ديكارت :" البحث بمنهج...اعتبارات وحُكم شكّلتُ منها منهجا ، يبدولي أنني أملك به وسيلة لزيادة معرفتي درجات ، ولرفعها شيئا فشيئا إلى أعلى نقطة سيمكن لبلادة فكري ولقصر مدى حياتي أن يسمحا ببلوغها."(Descartes, R. 1995: 1-3).

وبهذا المعنى فالمنهج، على الغالب، هوتصور فكري يحوي جملة من المعطيات المتمثلة في جملة من الأوليات والقوانين والقواعد والشروط التي تكوّن بالنسبة إلى الباحث الخطة أوالطريق التي يجب على الباحث أن يسير وفقها.

وقد " قدّم هيجل(1770/1831) إسهاما مهما لمناهج البحث، فقد أكد على الطابع النوعي للمنهج الفلسفي.. وإن المنهج هوحركة المضمون نفسه، ولهذا السبب لا يمكن بحثه بمعزل عن المضمون. ومنها أضفت مثلا الفلسفة الهيجلية طابع الإطلاق على دور المنهج وردت قوانين العالم الخارجي إلى قوانين المعرفة. في حين عكست الماركسية المسألة وأقامت منهجها العام للمعرفة على الجدل المادي (الحاج، ك.2000 : 573) مما أفضى على النتيجة(الحقيقة) تغيرات هائلة.

أما عن علاقة المنهج بالحقيقة وأثره عليها فهومحور الإشكال الذي تسعى هذه الورقة إلى أن تقف عليه لعلها تزيده إثارة أوتجيب عنه، متخذة في ذلك المنهج الكانطي أنموذجا.

**وحدة الحقيقة !؟**

لقد سيطر الفكر الأرسطي على الفلاسفة حقبة طويلة من الزمن، وقد عَدّ الفيلسوف ابن رشد(520/595هـ) الفيلسوف أرسطو(382/322ق.م) هبة إلهية لا ندا لها فيه تجلت قمة ما يمكن أن ينتجه العقل البشري حتى أنه ليميل إلى تسميته بالفيلسوف الإلهي(دي بور ،ت.ج.1938 : 257) ومن ثمة آمن إيمانا لا ريب فيه أن الحقيقة واحدة ولوتنوعت الطرق المؤدية إليها، وما كتابه "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال" إلا دليل قاطع على ذلك. فالحكمة طريقها عقلي صرف والشريعة طريقها النبي المبعث والكتاب المنزل(الوحي). ثم إن تنوع المنهج بين العقل والوحي إنما هوتنوع اقتضاه التنوع الموجود في الطبيعة البشرية؛ فأفهام الناس تختلف باختلاف مدارك العقول عندهم وعليه كان لابد من منهج يراعي الأغلبية في الأمة(العوام) قبل خاصتها. ولما كان طريق الوحي هوطريق العامة كان طريق العقل هوطريق الخاصة دون غيرهم من الناس، ولا جرم في ذلك إن تعددت الطرق ما دامت الغاية واحدة، " وما دامت الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة...المصطحبتان بالطبع والمتحابتان بالجوهر"(ابن رشد ،م.1986 : 58). بل ومنهم من التمس طريقا ثالثا يختلف نوعيا لا غائيا مع المنهجين السالفي الذكر وهوالمنهج الصوفي العرفاني القائم على الذوق والمشاهدة.

لكن التاريخ الفلسفي،وبعد هذه الحقبة الزمنية، ومع ظهور عصر الأنوار وما تلاه في الغرب، حمل لنا الكثير من الجديد خاصة فيما تعلق بالمناهج حيث صار للمنهج دور كبير يلعبه في تحديد الحقيقة ونوعيتها، ولم يعد في مقدور الفكر الغربي، ربما، الحديث عن الحقيقة الواحدة ولا عن الحقيقة المطلقة، ولا عن الحقيقة في ذاتها، بل صار بالإمكان وفقط الحديث عن الحقيقة كما بدت للفيلسوف أنها "حقيقة". وما كان هذا ليكون في تقديرنا لولا ما طرأ على المناهج من تغيرات جوهرية انطلاقا من معطيات المنهج والأوليات التي تعد بمثابة الأرضية الصلبة التي يقف عليها كل منهج وعليها يشيد سرحه المعرفي ولها تعود السلطة الشبه كلية في تحديد نوعية الغاية الحقيقة وهذا الذي سنحاول أن نستبينه مع الفيلسوف الكبير إيمانويل كانط Kant(1724/1804)الذي اتخذناه كأنموذج تطبيقي لهذا الإشكال في هذه الورقة وذلك في ضوء النسق الفكري الغربي وتطوراته.

**كانط وما قبل الفلسفة النقدية:**

قبل أن يصير كانط إلى فلسفته النقدية أومنهجه التحليلي النقدي كان قد تأثر بادئ الأمر بالفلاسفة العقلانيين وبالصورة التي صاغها على وجه الخصوص الفيلسوف ليبنيتز (Leibnitz 1646/1716 ) وتلميذه وولف (Wolf 1679/1754 )حيث كان ليبنيتز، على سبيل المثال، يعتقد بقدرات العقل كمصدر للمعرفة وأن النفس تمتلك بالفطرة

مبادئ المفاهيم والمصادرات المختلفة التي لا توقظها إلا الأشياء الخارجية.وأن معيار الحقيقة هوالوضوح وانعدام التناقض، وعليه كان منطق أرسطوكافيا لاختبار المعرفة العقلية(قوانين الهوية وعدم التناقض)، على حين أننا محتاجون إلى مبدأ السبب الكافي لاختبار المعرفة الواقعية. أما في نظامه الأخلاقي والديني فالخطيئة عنده هي العقل الصادر عن إدراك ناقص، وواجبنا أن نروض النفس على أن تعمل وفق إدراك مميّز.(الحاج،ك.2000 : 504). وبهذا فالاتجاه العقلي يؤمن إيمانا مطلقا بقدرات العقل وأنه المصدر الوحيد للمعرفة وليس غير.

لكن التيار الآخر(النزعة التجريبية)المقابل لتيار النزعة العقلية لم يكن ليُخْطِأَ كانط أيضا؛ فقد تأثر به هوكذلك، وكان تأثره به قويا لدرجة أنه لما قرأ بعض كتابات دفيد هيوم(1776/1711) شعر أنه كان مسترسلا في نوم دغماتي وما كان ليستفيق منه لولا كتاباته هذه؛ ذلك أن هيوم كان يعتقد بأن " لا شيء يحظر في الذهن إلا أن يكون صورة أوإدراكا"(الحاج،ك.2000 :655)، فمبدأه يقوم على الحس والتصور إذ المعرفة عنده هي مجموعة إدراكات تتولد نتيجة الانطباعات الحسية وتنتهي إلى أفكار بعد غياب الموضوع، ومن ثمة فالعلاقات تنشأ بفعل قوانين تداعي المعاني أي قوانين التشابه والتجاور في المكان والزمان والعليّة؛ فلا شيء إذن يحضر في الذهن سوى إدراكات التي منبعها ظواهر الأشياء، ومنه لا يمكن لنا أن نتصور شيئا يختلف بالنوع عن المعاني أوالانفعالات.. ولا مجال لأن نخطوخطوة إلى ما بعد أنفسنا (الحاج،ك.2000 : 656).

والعلّة عنده مردها إلى العادة إذ ليست عقولنا سوى أفكارنا المتعاقبة وأن ما نعتقده علّة ضرورية ليس من التجربة في شيء.. ومنه فدليل الموجود الضروري فلا يستند إلى أصل في تجربتنا، بل هوثمرة وهم المخيلة، ومنه كانت الفكرة التي ستغير مجرى فكر كانط بنسبة كبيرة(Kant, E.1953: 43).

ولعل هيوم كان قد وصل إلى مثل هذه النتيجة لما وفقط سلّم بمنهج يقوم على مبدأ حسي كمنطلق لتفكيره دون غيره من المبادئ الأخرى، فكانت النتيجة "المنطقية" التي لا يمكن أن تصب إلا في نوع من "الظاهرية المطلقة" التي ترى أن مصدر المعرفة لا يخرج بحال من الأحوال عن مجال الظواهر التي ترتبط فيما بينها وفق علاقات تجريبية كالتجاور في الزمان والمكان، إلا أن المخيلة المضلّلة، في تقدير هيوم، تقوم بردها إلى ضرورة؛ وهي الصورة التي كان يحببها الشكاك في العصر الحديث، وقد كان هيوم معجبا بالشكاك القدماء وكان ينعت نفسه بالشاك، وأن الفلسفة هي هذا الشك(الحاج،ح.2000 : 657).

لقد كان إذن لهذا الشك الهيومي فضل إيقاظ كانط، كما ذكرنا، من نومه الدغماتي ومن ثم توجيه تفكيره في اتجاه مختلف عما كان عليه من قبل. لكن، وبعد

هذا التجاذب بين هاتين النزعتين المختلفتين في فكر كانط كان الحاصل أن تكاملتا بنوع من التعديل في منهجه الفلسفي. فكيف كان ذلك؟ وهل كان لهذا المنهج الجديد تأثير على نوعية المعرفة(الحقيقة) التي كانت سائدة يومئذ؟ وما مدى هذا التأثير؟

لقد رأينا مع هيوم كيف أنه انتهى إلى التشكيك في كل معرفة لا يكون مصدرها العلاقات التجريبية ، ثم إن هذه العلاقات التي نعتقدها ضرورة ما هي إلا من صنع المخيلة ، كل هذا كان مرده إلى أنه اعتمد منهجا تجريبيا لا يقر إلا بما هوملاحظ من التجربة.

بيد أننا رأينا من قبل مع ليبنيتز مثلا أنه لا يقرّ إلا بالعقل كمصدر للمعرفة وأن المعرفة أحكام ومن ثمة كانت نتائجه غير نتائج هيوم بل مناقضة لها تماما. وبين النزعة العقلية الليبنيتزية التي نشأ عليها والنزعة التجريبية الهيومية التي أيقضته من نومه الدغماتي كشف كانط أن الأفكار كما يزعم العقلانيون، والانطباعات الحسية كما يدعي التجريبيون، ليست من المعرفة في شيء ذلك أن العقلانيين التحليلُ عندهم لا يضيف للمعرفة شيئا ، كما أن التجريبيين المعرفةُ عندهم تنقصها الكلية والضرورة المميزة للحكم التحليلي.

من هنا خلص كانط إلى نوع من المنهج المركب بين قبلية المبادئ والمقولات والمفاهيم وبعدية التمثلات الحسية التي من دونها جميعا لا تكون لنا معرفة.

**المنهج الكانطي وحقيقة المعرفة الميتافيزيقية:**

لقد انتهى كانط بفلسفته النقدية إلى منهج عقلي- تجريبي من أهم سيماته أومسلماته :

يسلم كانط الذي كان شديد الإيمان بالعقل ، مثله مثل ليبنيتز ، أن المعرفة تتمثل في قضايا أوأحكام فقط وليست هناك أي معرفة خارج الأحكام. لكنه على غير ما قال به ليبنيتز (الأحكام التحليلية) يذهب إلى أن ثمة أحكام تحليلية قبلية وأحكام تركيبية بعدية ، وأخرى تركيبية قبلية؛ ذلك أن العقل قد عرف نجاحات في العلوم كالرياضيات والفيزياء التي هي أحكام تركيبية قبلية ، ولذا يرى أنه كان علينا أن نتوجّه صوب هذه العلوم لمعرفة أسباب هذا النجاح(Kant, E. 1953: 493,500) ، وعندها سنميّز بين ما هومعرفة علمية وما ليس هوبمعرفة علمية ثم في ضوء ذلك يتم البث في حقيقة الميتافيزيقا ، " فالمعارف التركيبية القبلية موجودة ومعطاة لنا في الرياضيات والفيزياء المجردة...لأن هذين العلمين يحتويان على قضايا معروف عنها أنها صادقة بالرغم من أنها مستقلة عن التجربة... فلدينا[إذن] معرفة تركيبية قبلية لا تقبل الجدال[لأنها موجودة]."(كانط، إ.(أ)1991 : 20)؛ والسؤال هو : كيف يمكننا أن نشتق من مبدأ إمكان هذه العلوم القبلية الموجودة مبدأ باقي العلوم الأخرى؟ (كانط، إ.(أ)1991 : 20).

ولما كان التصوّر غير الحكم رأى كانط أن عليه أن يبحث في نوع الحكم الذي يعتمد عليه العلم فوجده في الأحكام التركيبية وليس في غيرها سواء أكانت قبلية أم بعدية أي فقط في الأحكام التجريبية أوالقابلة للتجربة ، إلا أن الأحكام

التركيبية القبلية التي اكتشفها كانط في الرياضيات وفي العلم الطبيعي وجدها صادقة دائما وأن صدقها لا يتوقف على التجربة، ومع ذلك يلاحظ أنه بالرغم من ذلك فهي تقوم على مبادئ قبلية ذات مضمون تجريبي.

ولما كان لابد للميتافيزيقا من أحكام تركيبية قبلية، كما يعتقد كانط إذ يقول:" وفي الميتافيزيقا يجب أن تكون ثمة معارف تركيبية قبلية ..[لأن] طبيعة العقل البشري تجعله لا غنى له عنها..بل إننا نريد أن نوسع معرفتنا قبليا"(كانط، إ.(ب) دون تاريخ: 52)، كان السؤال:كيف للميتافيزيقا أن تحقق العلم على منوال الرياضيات والعلم الطبيعي؟

إن الرياضيات، مع أنها قبلية تركيبية، فهي يقينية ولكنها ليست صورية محضة بل لها مضمون حدسي. والعقل فيها لا ينطبق فقط على نفسه(كانط، إ.(ب) دون تاريخ: 51)؛ لذا فالرياضيات " تتقدم ليس بواسطة تصورات ولكن عن طريق بناء تصورات."(كانط، إ.(أ)1991 : 34).

إذن النتيجة أنه على الميتافيزيقا أولا، لكي تكون علما، في تقدير كانط، أن يكون لها مضمون حدسي؛ ومن هنا كان يبحث كانط على:" حل مسألة إمكان أوعدم إمكان الميتافيزيقا بصفة عامة وأيضا [على]تحديد مصادرها وكذا امتدادها وحدودها، وكل ذلك يكون بناء على المبادئ" (Kant,E.1953,P.7)، أنظر كذلك(كانط، إ.(أ) 1991 ،ص20).

أما عن مصادرها فهي تعود إلى العقل "وتنطلق من المبادئ ...لتسمونحوشروط جد متعالية [عن التجربة]."(Kant,E.1953,P.5).

وأما عن امتدادها وحدودها فالظاهر أنه لا حدود لها ذلك لأن " العقل يكتشف بهذه الكيفية أن عمله يبقى دائما غير منته لأن الأسئلة لا تقف على نهاية...والسبب أن المبادئ التي تعتمد عليها أوتستخدمها تتجاوز كل تجربة".(Kant,E.1953,P.5) ولأنها تتجاوز التجربة الحسية فهي، في اعتقاد كانط، ليس لها مضمون ومن ثمة فهي لا تملك أحد أهم شروط العلم " لأنه من دون الحدس فإن كل معارفنا تفتقر للموضوع وتبقى بذلك فارغة بالكلية" (Kant, E.1953: 83)، ولهذا نجد كانط يؤكد في كتابه نقد العقل الخالص على "أن كل معارفنا تبدأ مع التجربة" (Kant, E. 1953: 31,254)، وأنه "من دون الحساسية، لا يمكننا استقبال أي موضوع، ومن دون ملكة الذهن لا موضوع يفكّر. فالأفكار من دون مضمون فارغة، والحدوس من دون مفاهيم عمياء."(Kant, E.1953: 76) وهكذا ينتهي كانط إلى أن الميتافيزيقا التقليدية لا وجود لها وأنها من ضلالات العقل ذلك لأنها لا تحقق شروط العلم الحقيقي القبلي التركيبي المتمثل في الرياضيات. فالرياضيات علم حقيقي رغم قبليته لأنه تركيبي وله مضمون أي حدسي قابل للتجربة. أما الميتافيزيقا في نظر

كانط فهي قبلية صورية مفاهيمها خاوية من كل مضمون، وهي بذلك لا تعدوأن تكون وهما أومسارا نحوالغموض والتناقضات.(Kant, E. 1953: 5). فالمشكلة إذن عند الميتافيزيقا هي مشكلة منهج وليس غير. وهنا يطرح السؤال: هل الحقيقة الصورية لا وجود لها؟ بمعنى هل لا وجود إلا لما يحدس؟ وأنه لا قيام لمنهج إلا ما كان يأخذ في حسبانه مسلمات وشروط البعد القبلي التركيبي الحدسي أوالبعد البعدي التركيبي؟ وأن لا تجربة إلا ما أقر به كانط وأمثاله؟

**الحقيقة (النتيجة) تتغير بتغير معطيات المنهج(المسلمات..)!؟**

اعتقد كانط أن الرياضيات هي علم حقيقي، وأن دفيد هيوم، الذي يكون قد اقترب من مشكل (وهم العقل) في نظره، بقي بعيدا عن أن يحدد هذا المشكل بصورة كافية وأن يعالجه في إطاره العام، وأنه توقف فقط عند القضية التركيبية المتمثلة في علاقة السبب بالمسبب(مبدأ السببية) واعتقد أن تأسيس مبدأ قبلي كهذا غير ممكن إطلاقا، وأنه، في تقديره (أي هيوم)، كل ما نسميه ميتافيزيقا لا يقوم إلا على مجرد وهم ناتج عما يعتقد أنه معرفة عقلية والتي ما هي في "الحقيقة" إلا استعارة من التجربة وقد ألبست، بفضل العادة، مظهر الضرورة. لكن هذا التقرير الذي يهدم كل فلسفة خالصة، ما كان ليقول به هيوم لونظر إلى المشكل في كليته؛ لأنه لوفعل لتبيّن له، حسب تفكيره، أنه لن يعود بالإمكان قيام أي رياضيات خالصة، لأن هذه الأخيرة تحتوي بالفعل على قضايا تركيبية قبلية. ومن ثم كان في وسع عقله السليم أن يجنبه هذا التصريح. (Kant, E. 1953: 43).

فالرياضيات إذن قائمة لأنها تركيبية قبلية ذات إمكان تجريبي. لكن ماذا لوتغيّر هذا المعطى؟ أي لولم تعد الرياضيات ترتكز في منهجها على فكرة التركيب القبلي والمضمون الحدسي البعدي؟ هل كان سيعود كانط إلى الحكم الذي انتهى إليه دفيد هيوم ؟ أم ماذا ؟

لعل من التطورات التي أعقبت هذا الطرح والإنتقادات التي وجهت للطرح الكانطي أن النظرة الحدسية القبلية للمفاهيم الرياضية تنطوي على مشكلة مفادها أن الرياضيات بناء على هذه الأطروحة موجودة فينا بصورة قبلية وهوما يوصد الباب أمام إمكانية وجود أنواع أخرى من الرياضيات، مثل الهندسات اللاإقليدية.

فقد ذهب اللا إقليديون إلى أن أسس الرياضيات لا تعدوأن تكون قواعد يختارها الإنسان وقابلة لأن يغيرها في أي وقت، وأن صحة النتائج تقاس فقط بمدى اتفاقها بصورة منطقية مع القواعد، وأن لا علاقة لها بما يسمى بالحدس. لقد أسس اليونانيون هندستهم على مسلمات ومبادئ اعتبروها واضحة وضوحا ذاتيا أوبواسطة الحدس كما يعتقد كانط، ولعل من هذه المسلمات مصادرة التوازي التي تقول:إنه من

نقطة تقع خارج مستقيم معلوم لا يمكن أن نرسم إلا موازيا واحدا لهذا المستقيم المعلوم. لكن مع قدوم الرياضي لوباتشوفسكي Lobatchevski وبولاي Bolayi وآخرين تم وضع هندسة تسلم بأنه يمكن رسم أكثر من مواز واحد من نقطة تقع خارج مستقيم معلوم.

وبناء على هذا فالرياضيات لم تعد تقوم على فكرة القبلية ولا على صور المكان والزمان بالمفهوم الكانطي، بل أصبحت ثمرة ونتيجة لقوة العقل الخلاقة المتمثلة في التجريد الذي لا يقف عند حد، وأن هندسة إقليدس ليس إلا حالة خاصة من علم أعم. فمع لوباتشفسكي صار المكان منحنى، ومجموع زوايا المثلث أصغر من قائمتين.. ثم مع ريمان Reiman حيث الخط المستقيم ليس غير منته ولا توجد موازيات وأن مجموع زوايا المثلث هي دائما أكبر من قائمتين.(بدوي، ع. ص 37- 35)وبكلمة وجيزة تغيرت مسلمات وشروط المنهج فتغيرت معها النتائج، وما كان يعتقد فطريا وثابتا صار جزءا من جملة التجريد العقلي الخلاق؛ وأن المكان التقليدي ومنه الكانطي صار يبدووكأنه حيز صغير بجنب الهندسات اللاإقليدية.

**الرياضيات معرفة قبلية صورية خالصة:**

إن ما قام عليه المنهج الكانطي من مسلمات وشروط لإثبات أن الرياضيات تملك صفة العلم، وأنها، كما بيّنا من قبل، موجودة، وأن قضاياها صادقة لا تقبل النقاش مع أنها قبلية هي كونها تركيبية حدسية أي ذات إمكان تجريبي. فالميزة الأساسية، في نظر كانط، للمعرفة الرياضية البحتة، وما يميزها عن كل معرفة قبلية، هوأنها تتقدم ليس بواسطة تصورات ولكن عن طريق بناء تصورات.(كانط، إ.(أ)1991 : 34).

لكن التطور العلمي الرياضي اليوم أبطل هذا الزعم وأثبت نقيض هذا أي أن العلوم الرياضية مع أنها بالتأكيد علوم قبلية فهي صورية تحليلية بحتة، تنشأ بعيدا عن كل تجربة أوعملية تركيبية كما اعتقد ذلك كانط وحاول البرهنة عليه.

فلكي يثبت كانط أن الرياضيات أحكام تركيبية قبلية يعتمد معيارين: المعيار المنطقي القائم على مبدأ عدم التناقض، والمعيار النفسي القائم على مبدأ التصور. ولما كانت الأحكام التحليلية تصدر عن مبدأ عدم التناقض كانت الأحكام الرياضية، منطقيا، غير تحليلية لأنها كما أسلفنا تتقدم ليس وفق التصورات ولكن وفق بناء التصورات. فمجموع (5+7) الذي هو(12)(المحمول)، بالنسبة إلى كانط، ليس متضمنا في الموضوع(5+7). لكن ألا يطابق هذا القول قولنا: (1) ليست متضمنة في (1) ؟ ثم إن مفهوم العدد (12)، في رأي كانط، لا يدخل في مفهوم تصور اجتماع (7و5) .. إذن فنحن بهذه القضية (12=5+7) نتوسع في مفهوم تصورنا ونضيف إليه مفهوما جديدا لم يكن متضمنا في مفهومه.(Kant, E. 1953: 40). ومن هنا إذا ما حاولنا تطبيق المعيارين (المنطقي والنفسي) على نفس الأحكام فإننا لا نحصل على

نفس النتائج إذ يمكن لقضية ما أن تكون بموجب المعيار النفسي تركيبية وبموجب المعيار المنطقي تحليلية أي نستطيع أن نفكر (7+5) دون أن نفكر (12) ومنه فالقضية (7+5=12) لا تكون تحليلية. لكن بتحليلنا للقضية لا نستطيع أن نزعم أن (5+7) لا تساوي (12) دون أن نقع في التناقض لأن بين المحمول والموضوع توجد هوية وتطابق، فكما أننا لا نستطيع أن نقول مثلا أن (1) لا تساوي (1)دون أن نقع في التناقض فكذلك لا نستطيع أن نزعم أن (5+7) لا تساوي (12). وهكذا تبيّن وفق المعيار المنطقي، أن القضية التي اعتقدها كانط تركيبية هي قضية تحليلية ومن ثمة فليس للمعيارين نفس القيمة، وأنه بناء على ذلك فكل القضايا الرياضية وكل القضايا القبلية هي قضايا تحليلية.

هذا وقد ميّز كذلك كانط بين الرياضيات والمنطق بكل وضوح إذ اعتبر الأول علما تركيبيا قبليا في حين اعتبر الثاني صوريا تحليليا اكتمل منذ أرسطو.

لكن المتتبع للتطورات العلمية المنطقية والرياضية يتبين له أن الرياضيات والمنطق في الأساس شيء واحد. وما ظهور ما يسمى بالمنطق الرياضي إلا دليل على ذلك إذ صار من التداخل بينهم ما جعل الفصل بينهما اليوم متعذرا، وأن ما يسمى بالمنطق الصوري(الأرسطي) هوأساس المنطق الجديد، ولهذا قال ريل Riehl :" وهكذا فإن أرسطوهوأول مؤسس للمنطق اللوغارتمي أوالرياضي."(رودولف،م.1968 : 364). ومن هنا رأى المنطقي الكبير رسلRUSSEL أن كانط قد وقع في خطأ أساسي لما أنكر الطابع الصوري للرياضيات وراح يؤكد على طابعها التحليلي الخالص والصوري المحض. فهي كالمنطق لا تحتاج إلى مضمون وذات صحة مستقلة عن كل وجود فعلي، والاستنباط فيها يتم بوسائل منطقية خاصة بعيدة عن كل إدراك حسي أوحدسي. فالبرهان الرياضي يسير وفقا لإجراء منطقي خالص. فالعقل فيها يستخرج المضمون الأصلي للتعريفات والبديهيات والأوليات دون الاستعانة بالتجربة. لذلك فالرياضيات كونها قائمة على تحصيل الحاصل لا تزيد من معرفتنا لأنها خالية تماما من المحتوى، أي أنها تصح من أجل صورتها فقط. (رودولف،م.1968 : 187..).

**الميتافيزيقا كالرياضيات..!**

بعد هذا نقول: ماذا كان سيقول كانط لوأيقن بمثل ما أيقن به ليبنيتز ومن بعده معظم المناطقة الرياضيين منهم رسل Russel وآير Ayer وفريجة Frege وغيرهم أن الرياضيات علم صوري قبلي تحليلي تماما مثله مثل الميتافيزيقا. فهل كان سيجرؤ على إفشال إمكان قيام الميتافيزيقا بتهمة أنها علم صوري تحليلي قبلي؟ أم أنه كان سيجرؤ أكثر ويذهب إلى حدّ الإقرار بفشل الرياضيات كعلم تماما كما فعل مع الميتافيزيقا، مع ما للرياضيات من قيمة علمية واقعية في الحياة البشرية المعيشة ؟ أم أنه

كان سيتراجع عما أُقر به ويعرف للميتافيزيقا مكانتها العلمية تماما كما لعلم الرياضيات مكانته العلمية والعملية؟ أم أن لتاريخ الفكر الغربي مسار قد لا يسع الفيلسوف غير مجاراته؟!

المصادر والمراجع:


[1] ابن رشد ،م. ، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تقديم وتعليق ألبير نصري نادر، ط3، دار الشروق(المطبعة الكاثوليكية)، بيروت، 1986.

[2] صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1978.

[3] الحاج كميل ، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، 2000.

[4] دي بور،ت،ج، تاريخ الفلسفة في الإسلام،ترجمة عبد الهادي أبوريدة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1938.

[5] رودلف متسن1 ،تاريخ الفلسفة الانجليزية في مائة عام، ج2، ترجمة فؤاد زكريا ،مراجعة زكي نجيب محمود ، مؤسسة سجل العرب، 1968.

[6] كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقا تريد أن تصبح علما..،ترجمة نازلي إسماعيل وفتحي الشنيطي،موفم للنشر، الجزائر، 1991.

[7] كانط، نقد العقل المحض،ترجمة وهبة موسى،دار الإنماء القومي،بيروت، بدون تاريخ.

8 Descartes R., Discours de la méthode, Booking International.,Paris.

9 Kant,E., Critique de la raison Pure, Tradiut Par Tremesaygues et Pacaud, Edition P.U.F., Paris,1953.

10 Lalande A., Vocabulaire technique et critique de la philosophie, P.U.F., Paris, 1968.

# أسئلة المعنى والتاريخ في فينومينولوجيا هوسرل.

**د. قواسمي مـراد ،**
جامعة عبد الحميد ابن باديس ، مستغانم.

لأجل الخوض في أسئلة التّاريخ ومعناه، تجدر الإشارة إلى أن المقصود بالفينومينولوجيا على وجه التحديد هوفينومينولوجيا هوسرل من حيث إنه فيلسوف العقل والعقلانية المحضة بالدرجة الأولى ومدى اهتمامه بالتّاريخ والتّكوين التّاريخي، سواء الإيغولوجي أوالكلّي، مثارة للاستغراب، ولكن الظروف التي مرّ بها العصر الحديث والأحداث التي عايشها هونفسه تدفع إلى القبول بأهمية انعطاف هذه الفينومينولوجيا ، نحوالتفكير في التاريخ، إذ يمثّل ظهوره (أي التاريخ) في المرحلة الأخير من فكره إشكالية ذات أهمية كبرى، فالأزمة(Krisis) فعلا تشكل تهديدًا لمصير أوروبا قاطبة ولابدّ لها من خلاص، وهنا يحوّل هوسرل فلسفته النظرية الخالصة لصالح إنقاذ التّاريخ بحيث يرى في الإيبوخي الكلّي أوالشمولي بما هوالخلاص الأوحد ، وفي الفلسفة الترانساندانتالية المعنى الأخير للإنسانية ، وهوفي ذلك يعتمد على ما يسميه بتحقيق "النهضة" (Husserl, E. 2005 : 23) بعد ما أحدثته الحرب العالمية من خراب ودمار إنساني شامل، ولهذا لابدّ من "تجديد" النظام العام لمجمل الحقل الثقافي الأوروبي فـ"الحرب التي خرّبت أوروبا والثقافة الأوروبية منذ عام 1914 ، والتي اختارت منذ 1918 ، بدلا من وسائل الإجبار العسكري، طرقا أكثر "تهذيبا" منها نفاق الرّوح والبؤس الاقتصادي" (Husserl, E. 2005 :23) الأمر الذي أدّى إلى فقدان الإيمان بقدرات العقل على الوصول إلى الخير والجمال، أي إلى القيم الأصلية المؤدّية إلى السعادة التي يتم استقاؤها من الأسلاف الأوروبيين من أجل نقلها إلى الأمم الأخرى، كاليابانيين مثلا(Husserl, E. 2005 :23) ولأجل الكشف عن المعنى الضائع في زمان الأزمة نسعى لتعرية أسئلة الأصل، المعنى والتاريخ في هذه الفينومينولوجيا ، والحال أن السؤال الرئيس هوما دور الأصل في تأسيس رؤية تاريخية للأنا ؟ وكيف تتحوّل فلسفة الكوجيتو، فلسفة العودة الجذرية للأنا الخالص المؤسّس لكل وجود، إلى فلسفة جديرة بتسمية فلسفة للتّاريخ ؟

تبحث هذه الإشكالية عن جوابٍ قد يكون لاختبار النصوص الهوسرلية شفاء لها فيها وارتواء لعطشها بها ، بحيث تكتشف وحدة الفكر الهوسرلي إلى غاية نقطة بعينها ، لوتمّ التّحديد الجيّد للدّور الوسيط بين الوعي والتّاريخ، المحدَّدِ بالأفكار في معناها الكانطي، المفهومة بما هي مهام لانهائية، تتضمن تقدمًا بلانهاية، وبالتّالي تاريخا ، ولكن لوكان زمان الإنسان هوالتطوّر الذي تطالب به فكرة لانهائية، كما هو الحال عند كانط مثلاً ، في **"فكرة التّاريخ الكوني من منظور كوسموبوليتي"** وفي باقي

الأعمال في فلسفة التّاريخ، فإنّ هذا التّجاوز يطرح لفلسفة، الأنا نحوفلسفة الإنسانية التّاريخية، عددًا من الأسئلة الجذرية المتعلّقة بكلّ الفلسفات: السقراطية منها، الديكارتية والكانطية، أي كل فلسفات الكوجيتوبالمعنى الواسع.

إن الإجابة عن فكرة محورية متضمّنة في هذه الإشكالية متعلّقة بأنّه إذا كانت الذّاتية هي التي تتقوّم التّاريخ، نظرا لكونها تعيه وتمارس مختلف الإجراءات العقلية لتحصيل معناه، وكانت، في الوقت نفسه، موجودة فيه، أي في التّاريخ، فكيف يمكن لمن يَتَقَوَّمَ أن يكون مُتقَوِّمًا ؟ هذا هوالإحراج الفينومينولوجي الذي تطرحه فلسفة هوسرل.

بهذا فإنّه يمكن تبني فكرة الجمع بين سؤال المعنى والتاريخ ليتم الحصول في الأخير على ما يمكن الإطلاق على تسميته بـ: وحدة "المعنى في التّاريخ" أوالتّاريخ بوصفه مسيرة البحث عن المعنى المتقوّم في الذّات من دون البحث عن نهاية أوغلق الأفق من خلال الوعي التّام بأنّ مسيرة الفينومينولوجيا تتمثل في الاستمرارية أكثر منها في اتّباع سياسة النّهايات والتّاهيات وهوما يمثّله مفهوم الأفق المنعطِف للفينومينولوجيا نفسها التي تعلن عن ذاتها في صورة الحركة التّأويلية مع فلاسفة المنعَطَف.

يقوم العمل الفينومينولوجي على وصف الظاهرة في مستوى الوعي، فللوعي زمانه وتاريخه بحيث تتحقق الفينومينولوجيا بما هي حادثة في زمان الوعي وفي غير هذا الزّمان، فهي تتجلى،من حيث هي في غير هذا الزّمان، في: علاقتها بفلسفة وسيكولوجيا برانتانولتعرف توسّعها في دروس هوسرل، وتلكم هي جدلية الفينومينولوجيا الواقعة في التّاريخ وخارج التّاريخ، أوالتّاريخ الفينومينولوجي الذي يسمح بوصفه من حيث هومعنى ماهوي متقوّم ومتقوِّم، جدلية كونها: جزء من التّاريخ الذي تريد وصفه، ولكن في الوقت نفسه كونها ما يصف هذا التّاريخ الذي تحدث فيه.

إنّ الأساس في هذا المجال، فينومينولوجيًا، هوضرورة إجراء الوصف الترانساندانتالي لظاهرة التّاريخ بعد أن يتمّ تعليقه ووضعه بين قوسين، بل ورده إلى خصوصياته الماهوية، إذ توجد سمات تمكّن من استلهام التّطابق الموجود ما بين التّاريخ والفينومينولوجيا بما هي استخلاص معنى له أي التّاريخ)، ولأصله والذّهاب إلى القول بأنّ "معنى" الفينومينولوجيا، بما هي انشغال بالتّاريخ ومتميّزة بخصائصه، هوفهمٌ يتخلّى عن فكرة مكان الأصل بما هوتاريخ نفسه.

من هنا ففي المنظور الفينومينولوجي يعتبر التاريخ مسيرة من الإجراءات التي ينبغي احترامها لأجل تحصيل معناه، فلا قيمة للتاريخ ما لم يحصّل المعنى من ورائه، ولا طائل من تاريخ لا يبتغي خلاصَ من يحرّكونه، ولهذا فليس هذا الأخير هوالحدث والواقعة بل ما يكمن فيما وراءهما، هوالمعنى الذي يحملانه لصالح الإنسان والمهمّة المنوطة به والمطلوب منه تحقيقها، سواء تعلّق الأمر بحكايته وسرده أو بالتنقّل بحرية ما بين العصور أوفي تناوله

بما هوموضوع كلّي وشامل، إذ لا تهمّ هذه التّفاصيل كلّها ولكن ما يهم إدراكه هونفسه، التّاريخ بما هومُدرَك والتّاريخ بما هوموصوف والتّاريخ بما هومحدوس.

يشعر الفينومينولوجي إذن بمسؤوليته في ضرورة الحديث عن التاريخ. يمكن القول أنه منذ (1930) قد بدأ هوسرل في ربط فهمه الفلسفي الخاص بفهم التّاريخ، وبدقة أكثر، بتاريخ الروح الأوروبية في 7 ماي (1935)، حيث ألقى الجمعية الثقافية، بـ: فيينا محاضرة "الفلسفة في أزمة الإنسانية الأوروبية"، متبوعة في نوفمبر (1935) بجملة من المحاضرات في "الحلقة الفلسفية ببراغ للأبحاث حول الفهم البشري". من خلال التفكير في الذات إذ لابدّ له من تدشين مهمة تأسيس عصر جديد، على غرار سقراط، أفلاطون وديكارت، وهوبهذا يتناول الأنا الترانساندانتالي، في صورته الأوروبية، ومصيره المنحط، عن نهضته الضرورية التي تحقّق "**فلسفته في التاريخ**" بحثا عن المعنى الذي هوالوحيد لاستقرار الأمر، فقد يرى بأن روح التاريخ أمرا ينبني على أن هذه الروح مريضة، مصابة في جوهرها، ومن هنا كان ولوج التاريخ بناء على الرغبة العلمية والفلسفية في تحصيل الوعي بالأزمة ومن ثمة بالبحث عن حل الخروج منها من خلال فتوحات العقلانية الساكنة محايثةً في التاريخ نفسه، بما هي المعنى التّاريخي.

**أ. المعنى الفينومينولوجي للتاريخ:**

يدخل الأنا والتاريخ في هذه العلاقة التبادلية بحيث يتقوّم الأنا التاريخ كلّه، ولكن بما هوالذي يشمله ويتجاوزه في مشروع لانهائي، ما يؤدّي إلى إعادة وصف فكرة الإنسان، إذ لم يعد الإنسان هوتلك التسمية التي تُطلَق على أنا سيكولوجي وعالمي(Mondain) ، وإنما هوماهية العقل الغائي: وجود ثقافي وتاريخي، بحيث يتطلّب فهم الذاتية الترانساندانتالية، بما هي "تاريخية" (Historicité)، تجاوز الإلحاد المنهجي لكتاب "الأفكارI" باتجاه نحوتصوّر جديد للعلاقة ما بين الإنسان الحرّ (Greisch, J. 2002 :45-50) والإله(Husserl, E. 1976 :370) بحيث يتعلّق ردّ الاعتبار لفكرة الإنسان، بما هوكائن ثقافي وتاريخي، وهنا يبقى هوسرل وفيا للتحديد الميتافيزيقي للإنسان في معناه كـ: كائن عقلاني، والسبب يرتبط، في هذه اللحظة، بصورة حميمية بالتاريخية، إذ لم يبقَ الإنسان تسميةً واقعية عالمية أوطبيعية، وإنما هومضايف لمشروع غائي بمهمة لانهائية، في الواقع، فالأمر يتعلق بإنسان فلسفي، لأن فكرة الفلسفة، أي مشروع العلم الكلّي، هوبالنسبة لهوسرل غاية التاريخ.

فالتّاريخ، بالنسبة له، هودائما تاريخ الفلسفة، كما لوأنه نفس الحال بالنسبة لهيغل، ولكن بلا نهاية للتاريخ ومن دون باروزيا (Parousie) المطلق في علم مطلق، وهذا لأنّ المقاربة التي يتقدّم بها هوسرل أكثر كانطية من كونها هيغلية، بالرغم من وجود بعض التشابهات في المصطلح، مثلا في الانتصار الذي يقوم به هوسرل للاكتفاء الذاتي للرّوح في

"محاضرة فيينا"(Husserl, E. 1976 :380) فالفكرة التي تحكم التاريخ، فكرة المعرفة المتطابقة مع العالم، هي في الأصل "فكرة بالمعنى الكانطي"، أي مثال ناظم ومؤشّر على المهمة اللانهائية.

غير أن هوسرل، في الوقت نفسه، يقوم، على غرار هيغل، بـ "سحب" التاريخ إلى الطرف الذي يحتوي الطرف المعقول، بحيث ينبغي على التكوين التاريخي أن يكون منتوجا للفكر، وهذا ما يفترض فيه أن يتوقّف التاريخ عن كونه مجرّد تساوق للـ"حدثيات" (Facticités) التّاريخية التي يتمّ تقوّمها في الصيرورة التاريخية الحقيقية بتهيأة معنى الإنسان، من خلال البنية القبلية للمعنى بحيث "تتجلى إشكالية أصلية، تتعلّق بشمولية التاريخ وبالمعنى الكلّي، الذي، يمنحه وحدته"، وفقا للتحديد الواضح الذي يعطيه أوجين فينك (E.Fink)، فـ"الحياة التقوّمية للذاتية الترانسandانتالية هي نفسها تاريخية" وتوسيع جديد للذاتية يتم بلوغه من طرف الرّد: إنها تتحوّل إلى عقل فاعل(Kelkel, L. et Schérer, R. 1964 :73)، ومن خلال تحصيل الوجود الإنساني المحض بما هومعنى متقوَّم، في الرّد الفينومينولوجي، فإنه لا يمكن للذات تحصيل التاريخ بصورة مختلفة عن حيوية التحفيز المحتجب، بخلاف حال هيغل، أين تسمح شمولية "اللحظات" للوعي بتحصيل امتلائه العيني وتبيح التعقل للتاريخ.

يأخذ التّاريخ دلالة ضرورةٍ ماهوية من حيث هي ضرورة ترسّب، تقوّم وأمثلة (Idéation) المعنى أي أمثَلَةُ التاريخ، يعني صورته الماهوية القائمة على الوصف الذي يهدف إلى بلوغ الشيء نفسه، من حيث هومعنى، عبر فعل الحدس الذّي تمارسه الذات، ذلك أنه في الحدس يعلن التاريخ نفسه عن ذاته بذاته: فالتاريخ نفسه هوالذي يفكّر أزمة التاريخ بما هي أزمة العقل وإمكانية حلّها الممكنة فينومينولوجيا (Derrida, J. 1962 :17).

من هنا يمكن تحصيل المحتوى الرّوحي للتاريخ بما هوالمحتوى الروحي كطبقة مترسّبة في الكوجيتووفي الوقت نفسه بما هوهيئة مثالية له [للكوجيتو] وإمكانية تفكير الطابع القسري لهذا التّاريخ وفعاليته، ومن جهة أخرى الغلق الوجودي الذي يمكن تحصيله منه بما هومضاعفة في ميدان الموضوعيات المحدودة بمبدأ غلقها، وعن طريق استئناف حقل البحث في السيكولوجيا الاستبطانية بما هي مكان استبطان التاريخ الثقافي، وفي الأخير، الغلق البنيوي الذي يمكن الاقتراب منه، أي التاريخ، بما هومطالبة (إنجازات معنى الأنا على تاريخه المثالي) لتصدق بما هي ضرورية وكليّة، بما هي انكشاف لأفق المهام الكليّة اللانهائية والمفتوحة دائما ( Guirao, J.M, 1977 :123) "على ذاتية العالم كموضوع، والتي هي في الوقت نفسه ذاتية واعية بالعالم" لأجل حلّ مفارقة الذات الإنسانية من حيث هي ذات متأملة وموضوع تأمل في الآن معا (...) باسم قصدية ما بعد الإيبوخي، في إطار عالم الحياة الترانسandانتالية.

إن عالم الحياة (Lebenswelt) (غادامير، هـ.ج، 2007 : 345، 346) هوالعالم الذي يسلّم به كلّ علم أكان نظريا أم عمليا، بما هوتشكّل غائي، بحيث يوجد "من نفسه"، سلفا على الدوام وهودائم البقاء، كما أن كلّ ما انبثق وينبثق عن الإنسانية على المستوى الفردي أوالجماعي جزء منه، إنه عالم يعيش فيه الكلّ بما فيهم العلماء الذين تنتمي "أعمالهم النّظرية" إليه بحيث يمكنهم استخدامه، وهوبالضبط "في الأساس"، إنه ليس بمحتوى وإنما ينعطي إليهم متقدّما في كلّ مرة ومع ذلك فهوملك للأنا، كلي الوجود، دائما في حركة ارتباط مستمرّة كما يشكّل ميدان كل المشاريع، الأهداف، الآفاق الغائية وآفاق الأعمال ذات المستويات العليا (Husserl,E. 1976 :511) يؤيّد التكوين الترانساندانتالي ردّ التاريخ ( Réduction de l'histoire)، من حيث يبقى كلّ ما ينضوي تحت مقولة الرّوح الموضوعي وعالم الثقافة مكبوتا في دائرة العالمية- الدنيا(Intra-monaneité) بحيث إنه لابدّ من النزول إلى طبقة قبل- ثقافية وقبل- تاريخية للمعيش لأجل الكشف عن المعنى الأصلي في الذات، وهنا يتّجه هوسرل في كتاب "تأملات ديكارتية" نحووحدة التاريخ بين الموضوع والذات "فهناك تجارب مطابقة لما يحدث فيها في عالم الثقافة والناس ومع أشكالهما الثقافية] تكون ممكنة بالنسبة لي (...) أي بإمكاني أن أحقّق هذه التجارب وأجعلها تجري في بأسلوب تأليفي ما"(هوسرل،إ، 1970 : 195).

وبما أن ردّ تاريخ الأحداث يعمل على التخلّص مما كان حاضرا منذ الأصل تحت صورة مثال العلم العقلاني الكلّي فإن البحث في التاريخ كفيل بأن يعمل على تنمية موهبة تأسيس علم عقلاني أصلي يؤخذ على أنه "شرط أقصى لإمكانية التطوّر الثقافي للإنسانية وبلوغها لإنسانية عقلانية حقيقية"(Husserl, E, 1990 :20). وذلك بموجب أنه لا يمكن للعلم الذي تتجزه القصدية العقلانية القصوى أن يتحقّق سوى بشرط اعتماده من طرف إرادة التبرير الذاتي المطلق والمسؤولية الذاتية، ومنه يسمح العلم الكلّي للفلسفة، الذي يكتسب دلالة حاسمة لأجل تاريخ الإنسانية، لهذه الذات بأن تتمكن من الوصول إلى التحكّم الكامل في ذاتها، إنّها رعاية "فكرة الفلسفة المطلقة" التي ترعى التاريخ الإنساني على سبيل الإطلاق.

وعلى هذا الأساس لم يعد من المفاجئ تصوّر لقاء الفلسفة مع التاريخ، ذلك أنهما يجتمعان من خلال ابتغاء الوحدة التي تتحقق عبر "تاريخ الفلسفة" ( Histoire de la philosophie)، بحيث كانت هذه المهمة أكثر تركيزا، في مرحلة "الفينومينولوجيا التكوينية" (Phénoménologie génétique)، وهذا مقارنة مع الوصفية منها (Phénoménologie descriptive)، حيث تم التركيز على قراءة التاريخ الفلسفي، إذ اقتحم هوسرل فضاء أسئلة التاريخ من خلال اكتشاف البعد الزّماني للذاتية المحضة بصورة أكثر انفتاحا مقارنة مع ما تقدم به الكوجيتوالديكارتي المنغلق على نفسه، إذ تمّ الكشف عن نوع من التكوين الذاتي في الأنا أفكر الهوسرلي، وبهذا تمّ اقتحام التاريخ

بصورة عنيفة، ما يجعل الذاتية الفردية المتقوّمة في الزّمانية تظهر في صورة تاريخ الزمانية البينذاتية التي ستعمل "الفلسفة الأولى" على اكتشاف وظيفتها الحاسمة(Husserl, E, 1990 :534-249.) .

من هنا وإذا كانت البينذاتية هي أفق الذاتية الخالصة، فإنّ التاريخ يسجّل نفسه من حيث هوأفق المعقولية التي ينبغي تحصيل الوعي فيها، ومن ثمة الاعتماد عليها بما هي مؤسّسة التاريخ البينذاتي في مشهد تحصيل الوعي بالذات، يعني أنه لابدّ من تأسيس أرضية جديرة بحمل الحاضر ووعيه إلى جانب السير به نحوالمستقبل كما كان الأمر بالنسبة للماضي الإغريقي (Nietzsche, F, 1988 :105-106.)، أي لإغريق القرن السابع والسادس قبل الميلاد، بموجب أن التّاريخ لم يعد بعيد المنال تحصيله ووعيه والوعي بإجرائه على مستوى الذات والموضوع معا، وهي المهمة التي يتفرّد بها هوسرل في تاريخ الفلسفة كلّها مقارنة مع غيره من الفلاسفة، وهذا باسم التاريخية، بحيث لا تهم الأحداث الموضوعية للتاريخ، الواقعية الساذجة بمعنى ما، مادام أنه تمّ التخلّص منها وردّها (Husserl, E, 1989 :1-300) ولم يعد تاريخ الفلسفة جملة المعارف الخارجية وإنما هوكفاح سلسلة من الأجيال (Husserl, E, 1976 :302) إلى الأبد وصار الاهتمام بالمعنى والغاية التي يتحرّك على يدها بحيث تحصّل نوعا من العلاقة بينها وبين الذات، فالموضوعية التّاريخية لا تقدّم المعنى إلاّ في حدثيته، بما هوحكم مسبق من جهة، ومن جهة أخرى بما هوتقليد في مقابل الفلسفة الترانساندانتالية التي تؤدّي مهمتها على وجه كامل، إنها تنقل الفكرة نفسها، والغاية عينها، وهي بهذا تعتبر تحصيلا للوعي بالذات عبر الطريق التاريخي بحثا عن البداهات الأصلية لأجل بلوغ الفهم الذّاتي بصورة جذرية، ولأجل تحقيق هذه المهمة فقد ركّز هوسرل على العودة إلى "الفلسفة الأولى" التي هي الوحيدة في تأمّل تاريخ الفلسفة بحيث ركّز على النظر إلى الوظيفة العظمى التي تضطلع بها [الفلسفة الأولى] في تاريخ الإنسانية، والتي مهمتها الارتقاء، إلى تحصيل الوعي بالذات كلّيا وإلى عقلانية قصوى بفضلها تكون على برّ الإنسانية الحقيقية، وعلى هذا فالفلسفة الكلّية هي "الأساس العقلاني والمبدأ وشرط إمكانية جمع حقيقي"، إنها، أي الفلسفة، "تحتوي في ذاتها على دلالة ممتدة إلى كثافة محضة" ومن هنا بالتحديد، وبالتضايف مع ذلك، دلالة خاصة بالإنسانية كلية، وبكل إنسانية معقولة من دون أن يكون لهذه الدّلالة "معنى الحدث التاريخي البسيط وإنما معنى الماهية الضرورية المرتبطة ضرورة بالعلم والثقافة" (Husserl, E, 1976 :31)

بناء على كلّ هذه المقدّمات يتحقّق التاريخ بما هومعنى "مترسّب": يتجه نحو ماهية التّاريخ، لا مجرّد الفحص الإمبريقي لسيرورة أحداث لا تقدّم أي ضرب من المعقول، فلو كان التّاريخ ملتحما بفهمه فلأن التوجه إليه لا يتمّ سوى عبر المعنى الأبدي، إذ إن فهم التّاريخ هوتحصّل "حركة الالتحام الحية والتضمّن المشترك لتشكيل المعنى وترسبات

المعاني الأصيلة"(Kelkel,L. et Schérer,R. 1964 :73) وهوما يتبيّن في "أصل الهندسة" بوضوح.

وتأكيدا لذلك يقوم هوسرل في "أصل الهندسة" بتقديم نموذج عام للتاريخ بما هوصورة ماهوية نموذجية لكلّ تاريخ على العموم كما أنه لابدّ من تحصيل الوعي بعمومية هذا النمط منه [التّاريخ] حتى يكون المبتدئ على وعي بمهمة التاريخ الموكولة إلى الفينومينولوجيا (Derrida,J. 1962 :8)، إذ يفهم العقل من حيث هووسم "الأفكار والمثل "المطلقة"، "الأبدية" "فوق الزمانية"، التي تكتسب صلاحية "لامشروطة"، فعندما يصبح الإنسان مشكلا "ميتافيزيقيا" وفلسفيا بصورة نوعية، يصير محلّ سؤال بما هوكائن عاقل، وحينما يكون تاريخه محلّ سؤال فالأمر يتعلّق بـ"المعنى"، بالعقل في التاريخ..."(Nietzsche, F. 1988 :14) ، أوبصورة أخرى معنى العقل بما هو"صيرورة عقلانية" و"قدوم العقل إلى ذاته- نفسها" فالفلسفة بما هي تحصيل الوعي بالإنسانية، لأجل تحقيق ذاتها من خلال درجات التطوّر، تقتضي، بما هي وظيفتها الخاصة، أن يتطوّر تحصيل الوعي بالتدرّج، فالعقل نفسه يتحدّث عن "العقل في حركته المستمرّة لإيضاح ذاته- نفسها" ومن هنا يكون التاريخ ممكنا كتحقيق للعقل بما هومعرفة الغاية التي تأتي على تحريك قرار تحصيل الوعي عقلانيا، لتفعيل المعاني المغمورة، عبر تاريخية إجرائية.

تتجسّد هذه التاريخية الإجرائية في خضوع الموضوعات المثالية، أي أصولها وتقاليدها، لقواعد غريبة لا هي بقواعد التساوق الحدثي للتاريخ الإمبريقي ولا بقواعد التساوق المثالي واللاّتاريخي، كما يقول دريدا، بحيث يكون على ميلاد العلم وصيرورته أن يكونا موضوع بلوغ من قِبل الحدس التاريخي الذي يكتسب طابعا خاصا تكون فيه إعادة التفعيل القصدية للمعنى التاريخي إجراءً فينومينولوجياً، لا إمكان لحصول هذا المعنى من دونه، فتاريخية العلم عموما تعتبر شرطا قبليا ينبغي عليها أن توجّهنا نحوإعادة تأصيل التاريخ الكلّي في بعدها الأوسع، وبصيغة أخرى فإن "إمكان شيء ما بما هوتاريخ للعلم يفترض إعادة قراءة وتنبها لـ"معنى" التاريخ عموما: معناه الفينومينولوجي يختلف في نهاية الأمر عن معناه الغائي"(Derrida, J. 1962 :5) وهوالأمر المرتبط بما هوقبلي.

يستلهم صاحب الفينومينولوجيا مسألة البحث عن الإمكانيات القبلية للتاريخ والتكوين الأصلي لحقيقة فعل الميلاد من كانط، بحيث يقوم بعملية تحييد (Neutralisation) المحتوى التاريخي الحدثي، أي بالطابع الإمبريقي للتاريخ بما هوحياة خارجية، يعني أنها حياة عرضية، بالنسبة إلى معنى غائية العقل، واهية بالنسبة لمعنى الماهية، ومن ثمة فإن الاهتمام باللاّماهية إعلان واضح عن استقالة العقل وتقاعده عن تأدية مهامه، الأمر الذي يعني بأنّ اللّوغوس التّاريخي في جوهره لوغوس عقلي، ولهذا فقد لزم أن تكون الفينومينولوجيا، بما هي فلسفة، استحضارا للكلية والعقلانية التي يشعر الفيلسوف فيها بأنه "خادم الإنسانية وهي المهمة التي تعمل باسمها على تجنيد نفسها

للاحتفال بفكرة الفلسفة، لأنها هي الأصل والغاية، تنشيطا لعملية التوضيح النابعة من العقل بكيفية دائمة، الأمر الذي يسهّل من فهم معنى الإنسانية بعمق أكبر في اتجاه نحو الكمال مقارنة مع ما يمكن أن تحصله من راهنها المتأزّم.

إن رؤية التّاريخ، هذه، جديرة بعدم الاكتفاء بمجرّد الحدث التاريخي الجاهز، في العصر الحديث، الذي يسلّط نفوذه ويمارسه باسم العلم والتقنية على الإنسانية قاطبة، وهوالأمر الذي يجعل من هوسرل طَموحا في تقديم فهم عقلاني لهذه السيرورة بما "هي امتلاء غائي للمعنى التاريخي للإنسانية ذاتها، فهي مسيرة فلسفية حتمية إن كانت الإنسانية تريد الوصول والتحكم في مصيرها" (Kelkel, A.L, :XVII, XXVIII).

يقترن مصير أوروبا بمصير الفلسفة أي بروح الفلسفة ذلك أنه توجد استمرارية حضارية روحية بين الحضارة اليونانية القديمة التي "ترسم بدايتها في مرحلة الشروق، أي صورة الإضاءة الأولى من خلال التصوّر العارف الأوّل "للكائن" كعالَم وكعالم للكائن، ثمّ بعد ذلك في اتجاه ذاتي للنظر، الاكتشاف المتضايف أي اكتشاف الإنسان ـ يأتي البحث في سؤال الإنسان بعدما كان قد عرف غيابه التام في مراحل الفينومينولوجيا الأولى إذ كان متضايفا مع غياب الإله الذي كان مقصى منها لنفس أسباب إقصاء الإنسان، فقد كان الرّد الترانسندانتالي متعلّقا بشمولية علوم الواقع وهوما يعني بأن الأنا العالمي والإله بما هوموضوع للدين خاضعين للإيبوخي، علما أن الوجود المطلق هوالوعي الترانسندانتالي نفسه بحيث تبيّن دلالة الرّد الترانسندانتالي نسبية كلّ الكائنات بالنظر إلى الوعي المطلق ـ (Dastur, F. 1999 :105) كذات للعالم، ولكنه كذات داخل الإنسانية يتعلّق في عقله بكلية الوجود وبذاته" (هوسرل، إ. 2008 :390) وأوروبا المستقبلية التي يأمل هوسرل في الوصول إليها مع العلم بأن أوروبا الرّوحية في جوهرها هي الحياة الداخلية بما هي مهمة العقل اللانهائية، إذ يولد العلم الأوروبي من الأفكار التي أنتجتها روح الفلسفة، كما أن معنى الأزمة يتمّ تتبّعه من خلال درب التأمل الارتدادي عبر عودة الفلسفة إلى تاريخ الفلسفة إذ سيتمّ تحديد الفينومينولوجيا بما هي تطهير (Catharsis) للإنسان المريض (Ricœur, P.1986 :33)

يكمن الاختلاف ما بين النزعة الترانسندانتالية، ناشدة الحقيقة التاريخية الأصلية، والنزعة الموضوعية في الاختلاف ما بين توجهي فكرة الفلسفة والمعرفة العالمية الخاصة أوالمشتركة التي تجعل من الإنسان سهلٌ خداعه بحيث تنتج دراما ضياع المهمة الغائية، وهذا الضياع مسؤول عنه بالتحديد "غاليليه، هذا الذي حجب الفكرة بكشفه عن تجسيد الطبيعة رياضيا، وهوفي هذا لم يبقِ عليها بما هي طبيعة وإنما حوّلها إلى معادلات وصياغات نظرية، لتتصدى له الفينومينولوجيا الترانسندانتالية بإعادة الاعتبار للرؤية التّاريخية التي تحصّل الوعي المكلّف بإعادة الاعتبار للتاريخ بحمله غاية الفلسفة،

وبهذا تكون النزعة التاريخية، الترانسانداتالية، فلسفة قدوم المعنى الذي لا يتأتى إلاّ مع إعلان إجراء البدء المطلق وسبر أغواره في تاريخ الفلسفة.

### ب. البدء المطلق والمعنى الترانساندانتالي للتاريخ:

لا تكتفي قراءة هوسرل لتاريخ الفلسفة بمجرّد عرض تاريخ نقدي للأفكار يمثّل الوضع الفلسفي له [التاريخ]، وإنما تركّز، هذه القراءة، جهودها على تأسيس البدء المطلق في إطار إجراء استئناف تأمّل التاريخ الفلسفي بالتخلّص من مفترَضِ الأحكام السابقة وكأنه يسعى في كلّ مرة إلى نسخ آثار تاريخ هذه الافتراضات لأجل تحديد بدء جديد من دون ضمانات ورواسب إن كانت منطقية أوميتافيزيقية أوحتى تاريخية (Husserl, E. 1990 :52-53) وفي هذا إشارة إلى مدى إشكالية التأمّلات التاريخية التي ترتسم أصول تجربة الفلسفة بما هي مهمة الخلاص من الأحكام المسبقة من حيث يعقد الفيلسوف العزم على التخلّص منها في إطار غائي يحكم التاريخية على أساس أنها البنية المثالية لتكوين المعنى الفلسفي، وهذا يعني أن آن تجلي لحظة البدء هونفسه آن التفكير الفلسفي فينومينولوجيًا وفق مهمة تاريخية أصلية وحقيقية وليست مجرّد تكرار المواقف التاريخية الطبيعية واستذكارها الساذج، وهنا يتجلى الفارق ما بين حدثية الحدث وتجلّي المعنى في التاريخ، أوبالأحرى ضرورة البدء بالمعنى من حيث هوأسبق ما يمكن استباقه من الوحدات التي تشكّل الحضارة ومنجزاتها التي تضطلع الغائية التاريخية بها، بحيث يكون فيها جوهر الفلسفة موقفا لاتاريخيا، أثناء لحظة النظر، يحمل في ذروته صورة المعقولية اللامتناهية القصوى للعلم (Husserl, E. 1990 :7)



تُستمَدّ صورة المعقولية من الجهد الذي يبذله هوسرل لتحصيل الوعي، بحيث يقوم هونفسه، أي هوسرل، باستلهامه عبر الغوص المتعمّق في تاريخ الفلسفة، بما هي "فلسفة أولى" يقدّمها في جزئين ليس البحث فيها بحثا يجعل المشتغل عليه مجرّد مؤرّخ لأفكار وآراء أصحاب النظريات، مثلما يصدق الأمر على مؤرّخ الفلسفة الذي يسبح في جملة النظريات والمعارف وتأريخها، عمّا هوفي جوهرها أوخارجا عنه، وإنما هدفها قول المحجوب من الأفكار المطموسة عبر تاريخ الإنسانية الأوروبية.

تتمثّل مهمة الفينومينولوجيا من ناحية قراءة تاريخ الفلسفة في وعي الموقف الرّاهن لمختلف المدارس الفلسفية باسم عامل "تحصيل الوعي الجذري" (Husserl, E. 1965 :8) وبالتالي فإن دلالة هذا الموقف تأتي بأقل الصراعات الابستيمولوجية التي لا تلازم التطوّرات الداخلية لهذه المدارس الفلسفية إلا في انفصال ما بين النشاط النظري والعملي للعلم عبر تقدّمه ونجاحه ومعناه بالنسبة للحياة وإمكان أن يكون مرتبطا بشموليته للعالم وهوما يسمح لهوسرل بأن يدّعي لنفسه مهمة الارتقاء بالفلسفة إلى مرتبة "الفلسفة الأولى" مثلما تقدّم بها "أرسطو"، الأمر الذي يعني أنه لابد من إعادة الاعتبار لمباحث الميتافيزيقا بما هي

بحث محض في المعنى وفي المعنى الإنساني بالتحديد، هذا المفهوم الذي يتضمّن تحديدا التساؤل عن مكانة الإنسان، أي لإقامة الذاتية (هيوسلفرمان، 2002 :315) بما هي علم جديد، عبر تاريخ الفلسفة وفكّ الصراع القائم في تاريخ الفلسفة عموما ما بين مختلف أنساقها (Husserl, E. 1990 :3)

ومن هنا يقوم هوسرل بتبرير تبنّيه لمفهوم "الفلسفة الأولى"، الذي خصّص له دروس 1923- 1924، الموسومة بـ"الفلسفة الأولى" بما هي إبداع أرسطي، يتناوله من خلال نقطة الانطلاق في التأمّلات الأولى، وهاهوذا يتساءل: الفلسفة الأولى، ما الذي ينبغي فهمه حرفيا من هذه العبارة؟ إنها فلسفة، من بين الفلسفات عموما تؤسس في كليتها وشموليتها الفلسفة الوحيدة، هي بالتحديد الأولى فيما بين كل فلسفة، فالعلوم كلّها لا تتبنى أي نظام وفقا لتركيبات مختارة بعشوائية واعتباطية، بل، على العكس، تحتوي في ذاتها على النظام ومبادئه، فما يمكن تسميته بـ"فلسفة أولى" هوتلك الفلسفة التي هي فلسفة أَوْلَى، من حيث المبدأ، على كلّ فلسفة أوعلم أوما شابه ذلك وهذا بفضل العقل الجوهري والأصلي، فهي الأولى في القيمة والمقام بما أنها تحتوي في ذاتها مقام الفلسفة ومحرابها في حين أن غيرها من الفلسفات، التي تدعى بـ"الفلسفات الثانية"، لا تقوم سوى بتمثّل الأوّليات الضرورية لدهاليز المحراب ( Husserl, E. 1990 :4).

إنه ورغم وجود العديد من الفلسفات التي يمكن القول فيها والخوض غير أنه لا وجود إلا لفلسفة واحدة أصيلة وأصلية، هي هذه، الفلسفة الأولى، بحيث يكون فيها نشاط العلوم متجها نحوغاية التوحّد فيها والاجتماع بها، أي بما هي غاية في ذاتها، إذ تتحقق بما هي الوحدة النهائية المؤسَّسَة في التساوق العقلاني لمختلف الفعاليات القصدية من حيث إنّها تربط الوحدة بالنظام، فكل علم يقوم على تقديم لانهائيات متعدّدة من إنتاجات الروح تسمّى بـ"الحقائق"، بينما حقائق العلم الكلّي ليست مفككة، أو، بالأحرى، لا تريد الفلسفة الأولى تضاربا في الآراء والأفكار وتناقضا في المواقف وإنما تريد إنتاجا موحّدا يبتغي الغاية الوحيدة نفسها( Husserl, E. 1990 :5) وهذا ما يسمح للإنتاجات الفردية في كنف الفكرة الغائية للعلم ذاته، وبقدر ما يبدوأنه تحقيق يفرض قاعدته، بقدر ما تأخذ كل الحقائق الفردية صورة نسقية تسير بصورة غائية فالحقائق الفردية تنتظم وفقا لقرارات ثابتة تدخل في أنساق الحقيقة بصورة غائية دنيا وعليا: إنها تتوحد مثلا لتشكّل استنباطات، براهين، نظريات، وفي نسق العلم، في أعلى مرتبه، تنتمي إلى كليّة ووحدة تصوّرية، تسم النظرية وتميّزها، إنها نظرية كلية تتسع كلية وترتقي إلى صور عليا في العلم الملتزم بتقدّم لانهائي (Husserl, E. 1990 :5).

ينبغي، في هذه الحال، أن يصدق على الفلسفة تحديد معيّن وهذا على قدر ما يمكن أن تُفهَمَ بما هي علم كلّي، لابدّ وأن يكون لديها بدء نظري، في علاقتها بكل هذه الإنتاجات المرتبطة بالحقيقة وكل هذه الحقائق الناتجة، وبهذا تحيل تسمية "الفلسفة الأولى"

إلى مبحث علمي يمنح الصلاحية لهذه التسمية المرتبطة بفهم أن فكرة الفلسفة الغائية (Philosophie téléologique) العليا تطالب بعلم خاص بالبدء أوبميدان خاص بالبدايات متوقف على إشكالية البدء الخاصة، سواء من جهة تهيأة الروح، أومن جهة الصياغة الدقيقة للمشكلات وفي الأخير من جهة الحلول العلمية لهذه المشكلات (Husserl, E. 1990 :5). وبهذا تتقدّم هذه الفلسفة، من حيث ضرورتها الجوهرية، سائر العلوم الفلسفية الأخرى بحيث عليها أن تتحمّل تأسيسها الذاتي المتعلّق بما هومنهجي ونظري، الأمر الذي يسمح لبدئها بأن يكون، في الوقت نفسه، بدءً لكل فلسفة عموما، طالما أن الأمر متعلّق بالذات المتفلسِفَة، أي مدشّن الفلسفة بالمعنى الأصلي، تلك التي تقوم على تنشيط الفلسفة الأولى بما هي بحث في الأوّل، في البداهات الأوّلية والتكوينات الأصلية، وبما هي اهتمام بالتاريخ الأصلي وانهمام به، يعني بما هي، بالدّرجة الأولى، فلسفة للبدء وفي البدء بحثا عن البداهة.

إن مسألة الاستمرارية ترتبط، جوهريا، بالبدء، فإنه من دون بدء علمي صارم، لا وجود أبدا لاستمرارية علمية صارمة، ووحدها الفلسفة الأولى جديرة بعطاء ميلاد الفلسفة الصارمة، بعامة، لفلسفة خالدة (Philosophie perennis)، من دون شك في صورة فلسفة ذات صيرورة بحيث إن هذه الصيرورة هي انتماء أوّلي ولامتناهي لماهية كل علم في صورة ماهوية للصلاحية، كما أنّ اختراق الفينومينولوجيا الترانساندانتالية الجديدة، بما هي فلسفة قدوم، يعتبر اختراقا لـ "الفلسفة الأولى" الحقيقية والأصلية في صورة مقاربة أوّلية غير مكتملة وبهذا يمكن التوصّل إلى أنّ فكرة الفلسفة قد أخذت في الاتّساع بعض الشيء بقصد أن تحقق المعنى الجوهري والعلم الكلّي، أي لأجل أن تحتضن أفق كل نظرية في الحياة العقلانية بما هي نظرية كليّة للعقل النظري، القيمي والعملي، (...) ومن هنا فإن الأمر يتعلّق بإصلاح شامل وجذري لكل العلوم، والخروج من لحظة البؤس العميق الذي تعيشه أوروبا الحالية، فـ" الوضع الثقافي عموما يملأ الروح بالإحساس المتمثّل في عدم الاكتفاء العميق"( Husserl, E. 1990 :8)، ولن يتمّ هذا الخروج إلا بتأمّل الحياة العقلية للدائرة القصدية، أي بالتأمّل المعمّق في منابع الدّفع والتحفيز، وفي البنية الرّوحانية في مجموع النشاطات الروحية الجامدة، ما يحيل إلى ضرورة تأمّل التّاريخ نفسه، بما هومسرح انبساط هذه النشاطات، الذي يعمل على إنارة وتنوير هذه الظلمات الرّاهنة و"يجعل الزّمان الحاضر معقولا"( Husserl, E. 1990 :9).

لقد وجّهت تأمّلات ديكارت عصر الحداثة لإصلاح "كل فلسفة وتحويلها إلى فلسفة ترانساندانتالية"، الأمر الذي يسمح بوسمها بما هي الفلسفة الأعمّ، إذ يرى فيها هوسرل نقطة بدء تحديد عصر الحداثة، مع الديكارتية، بنقد الفلسفة الحديثة بناء على التنقيب في أسسها من حيث هي تجربة يخوضها الفيلسوف بحثا عن المعنى من خلال القيام باستدراك أوّل يتكوّن من طرفين اثنين: طرف شرطه الأدنى ومعناه أن كيفية تعالي الذات

بما هي العودة إلى العالم المعيش، العالم اليومي، لا تغني عن "ملكوت الذات" وطرف شرطه الأقصى نمط الكلّي المشتق من الماهية، بوصفه قمّة المعنى بالنسبة لكل موجود ممكن (إنڤرّو، ف. 2000 :164- 165) وهوما يؤدّي إلى ضرورة القول بأن تحديد الميتافيزيقا الحديثة في كليتها يحمل معنى التاريخ انطلاقا من جمعها ما بين ديكارتية مهمتها تأسيس العلم على ذاتية خالصة ورسم تاريخية الحداثة كونها مبتغى نهائي تتحقّق فيه معقولية الفلسفة في أهميتها الروحية والميتافيزيقية فـ"أن تحمل الفلسفة العقل الباطن على فهم إمكاناته الخاصة وأن نبسط للنظر إمكان الميتافيزيقا فذلك إمكان حقيقي، وهذا هوالدرب الوحيد لإطلاق عمل عظيم يرتبط بتحقق الميتافيزيقا، يعني الفلسفة الكليّة"(Husserl, E. 1976 :20-21)

لا شكّ في أن الفلسفة الدّيكارتية تعتبر جزء من تاريخ الفلسفة الحقيقية ولا شكّ أنه لابد من فهم الرّاهن الذي يتطلّب مطابقة الممارسة الفلسفية مع مطالب هذا الرّاهن، ففي الواقع وانطلاقا من بداياتها الأصلية كان ديكارت هوالذي يقدّم ضرب الرّاهن الفلسفي المتّجه إلى "إحداث البدء عينه"، فما أمكن فهم التاريخ من دون الذاتية، أصلا، التي هي إجراء استعادة شاملة لمنجزاتها، ذلك أن استقصاء البنية الديكارتية، يسمح باستئناف السؤال التاريخي، لكونها ثرية بالإمكانات النظرية التي يقوم هوسرل بتجديدها وممارستها لدى قراءته لتاريخ الفلسفة عموما، وهذا رغم أن الديكارتية ذات امتدادين، اثنين، فمع أنها تقدّم مبادئ الذاتية للفينومينولوجيا ومبرراتها الترانساندانتالية من جهة، إلا أنها من جهة أخرى تفهم المنظومة الفلسفية فهما غاليليا، إذ قامت بترييض الفلسفة، وهوما يدعوإلى اعتبارها [الديكارتية] منطلق الحداثة وبدئها، بل واعتبارها ظاهرة تاريخية، لابد من قراءتها فينومينولوجيا، بما أنها تتميّز بحمل التعارضات: تأسيس الذاتية وجانب عقلنة الفلسفة رياضيا ( Husserl, E. 1976 :85)، وهوالأمر المتجسّد في قراءة تاريخ الفلسفة من قبل هوسرل، إذ يفكّر "تاريخ الأفكار النقدي"، [أي الجزء الأوّل] من "الفلسفة الأولى"، وضعية الفيلسوف البادئ بما هي تاريخية كلية، يحاول من خلالها القول بأن فكرة الفلسفة الأولى تعمل على توجيه تاريخ الفلسفة بما هوفكرة غائية محايثة(Téléologie immanente) ، رغم أن الأنساق الفلسفية السابقة لا تحقق هذه الغائية "في صورة علم حقيقي بالعقلانية اللازمة" (Husserl, E. 1990 :6-7) بل وقد فشلت في تحقيق هذه المهمّة ولكن، في الوقت نفسه فإن، المهمة المنوطة بالفينومينولوجي لم تنته لأنه مرتبط بهذا التاريخ نفسه، وهنا تكمن مسؤوليته في البحث عن معنى هذا التاريخ الفلسفي بحيث يمكنه أن يقدّم للفلسفة أسسا ويؤمّن مصداقيتها العلمية النهائية.

تعتبر هذه المهمة التاريخية دفعا سلبيا بالنسبة للعلم وتاريخ الفلسفة، لأنها تهدم كلّ قيم المعرفة والعلم الساذجين ولكن بصورة أخرى تعتبر بدء جديدا، على الإطلاق، وعلما من نوع جديد كلية، يبدوان ضروريان (Husserl, E. 1990 :29)، وبالتالي فالوعي بالموقف

الجذري بعدم صلاحية كل قيم المعرفة والعلم التراثيين هوالذي يؤسس "الموقف المطلق"، إذ يكون فيه الفيلسوف ملزما باتخاذ قرار جذري يجعل منه بالتحديد فيلسوفا بادئا، بالمعنى الأصلي ومن هنا ليس لهذا الفيلسوف حق القبول، لدى اكتشافه لنفسه في هذا الموقف المطلق، بأيٍّ كان، من باب تحصيله للوعي الذي لا يمكن تجنّبه من الحاجة الابستيمولوجية (Husserl, E. 1990 :19-30) وبهذه الطريقة يمكن فهم "الفكرة الغائية" التي يكتسبها التاريخ بما هي مهمة تبيين وتوضيح إمكانية تحقيق هذا العلم نفسه، علم البدء، فلا يمكن الشكّ في مهمة البادئ (Commençant) مهما كان حَذَق العلم الوضعي في نبش الماضي وسبره بصدد موقف رجل العلم من خلال إحيائه للبداهة والصلاحية العقليين، وإنما ذلك لأجل تأسيس معرفة تاريخية بداهية خالصة، فالتّجربة القطعية هي التي تمتلك القدرة على عطاء أساس الفلسفة من حيث هوأساس قطعي لأجل ألاّ يُسمَحَ لهذه التجربة من أن تنتج طبيعيا عن سذاجة خبرة المعارف الوضعية، وعلى هذا فإنّ بدء "الفينومينولوجيا الترانسااندانتالية" هوالذي لا يدرَكُ بما هومنتوج مباشر للتأمّل حول التّكوين الفعلي للموقف التّاريخي، ولكن سيكون بحث البدء القطعي لفيلسوف متأمّل في بدئه الخاص ( Kelkel, A.L. 1965 :XXXI)

ينبغي على استدراك تاريخ الفلسفة في تأسيس الفينومينولوجيا نفسها أن يكون مختلفا عن مجرّد ترو(Préméditation) وهوما سيختاره هوسرل في كتاب "الأزمة" بما هومنفذ تأسيس بدء الفلسفة الأولى على صرح غائية تاريخها مادامت هي نفسها (أي الفلسفة) تتقوّم فضاء وأفق الإيضاح المتدرّج لفكرة العلم الكلّي بالتوضيح، أنها هي التي تطالب وتبرّر في الآن معا، الصرح الفينومينولوجي وطموحه في تشييد بدء العلم المطلق، ومن هنا سيكون على "الفينومينولوجيا الترانسااندانتالية" تحقيق، بجهودها من أجل البدء القطعي، المهمة التي عُيّنت لها من قبل تاريخ الفكر الفلسفي والعقلاني منذ أن بدأت تعي ذاتها منذ الفكر الإغريقي.

وبهذا تعتبر كل فلسفة جديدة محاولة جديدة لتشييد الفلسفة، يكون مؤسّسها مقتنعا بأن الفلسفات السابقة لم تكن سوى محاولات خافقة، جزئيا، مع وجود العديد من المكتسبات، التي ترافق هذه الإخفاقات، على الأقل فيما يتعلّق بفكرة الفلسفة المقصودة إن لم يكن بخصوص الإنجازات الناقصة التي نجحت فيها، وبهذا تبدو"الفلسفة الأولى" في جزئيها، التاريخي: الموسوم ببلاغة "التاريخ النقدي للأفكار" والماهوي: "نظرية الرّد الفينومينولوجي" لفكرة الفلسفة، تتجلى بما هي تاريخ اللحظات النموذجية للحظات النقدية لتطوّر الفكر الفلسفي منذ أفلاطون حتى كانط بالمرور على ديكارت، لوك، بركلي وهيوم، أي بحيث يتجلى كلّ شيء كـ"صور نموذجية" للوعي الفلسفي وأناه من خلال تكوين العقلانية النوعية التي تحدد هذا الوعي. (Husserl, E. 1990)

وفي الأخير يعتبر الجمع ما بين تراثي الفلسفة؛ القديم الذي يحملها بما هي نظرية الماهية والحديث الذي أولى اهتماماته بمسألة الذاتية هوأساس مهمة تاريخ الفلسفة التي تتعهّد بها "الفينومينولوجيا الترانساندانتالية"، بما أن هدف قراءة التاريخ الفلسفي جمع الشمل الذي تفرّق مع الزمان، أي لوحدة روح تاريخ الفلسفة بما يتضمّنه من غائية قائمة على موقف الحداثة ودعامتها "الديكارتية" الأصلية ذلك التراث المستعاد يعبّر عن ذاته من خلال توليد حركية العقل من داخل البنية التأمّلية للعقل الحديث وبإنشاء معنى التاريخية انطلاقا من "ماهية" الدافع الترانساندانتالي الذي يتحكم في مسار الميتافيزيقا الحديثة ويحدد شروط كل ميتافيزيقا ممكنة (إنڤزّو، ف. 2000 :144)، وبالتالي ينكشف المعنى التاريخي باستكشاف تاريخ الفلسفة من الداخل، بحيث تبلغ سيادة العقل النقدي على تاريخه الخاص في شكل إحداث المطابقة ما بين نقد الذاتية وبتحديد النقد الفلسفي شرحا ذاتيا لصورة الوعي الترانساندانتالي الذي هوبيان لماهيته.

بهذا يسحب تاريخ الفلسفة نموذجيته من التاريخ الذي ليس تجميعا وإنما هوالبيان التقدّمي للعقل الكامن، وفي هذا العقل تتبيّن السمة المزدوجة للتاريخ التي هي الدّوام والتطوّر، كما يقدّمه هوسرل، فتاريخ الفلسفة لن يكون تاريخ أحداث وإنما يعبّر عن ماهية التاريخ عينه، أيضا، وليس ذلك سوى تعارضا ظاهريا، فردّ التاريخ إلى الفلسفات يمنع تاريخ الفلسفة من الاستقلال إذ هوسرل لا يحلم بأن يكون مجرّد مؤرّخ (Historien) لها [الفلسفة]، بل مشتغلا بالمعنى الخفي للتاريخ الحديث، غير أن القول بأن "العقل الكامن" (La raison latente) يبلغ مبلغ "العقل البديهي" عبر تحصيل الوعي بالذاتية المتقوّمة، هوالقول نفسه بوجود غاية (Finalité)، غائية للعقل، ومن دون هذه الغائية لا يمكن فهم التاريخ، الذي ينقصه الاكتمال، الذي يجد معه حرية التفكير نفسها فيه محتواة من قبل ضرورة محايثة، تتكشف كقطعية( Apodicticité) (Kelkel, L. et Schérer, R. 1964 :75)

**قائمة المصادر بالعربية:**

1. هوسرل (إ): أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترانسندانتالية، ترجمة: المصدّق إسماعيل، ط1، نشر وتوزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008.
2. هوسرل (إ): تأملات ديكارتية (المدخل إلى الظاهريات)، ترجمة وتقديم اسماعيل حسين (ن)، (ب ط)، دار المعارف، مصر، 1970.

**قائمة المراجع العربية:**

3. إنفرّو(ف): هوسرل واستئناف الميتافيزيقا، (ب، ط)، دار الجنوب، (ب ب)، 2000.
4. هيوسلڤرمان (ج): نصيات (بين الهرمينوطيقا والتفكيكية)، ترجمة: حسن ناظم وعلى حاكم صالح، ، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2002.
5. غادامير (هـ.ج): الحقيقة والمنهج (الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية)، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، مراجعة: جورج كتورة، ط1، دار أويا، ليبيا، 2007.

**قائمة المصادر الفرنسية:**

1. Husserl (E) : Annexe III, La crise de l'humanité européenne et la philosophie, in : La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, traduit de l'allemand et préfacé par : Gérard Granel, Gallimard, Paris, 1976.
2. Husserl (E) : appendice XVII, in : La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, traduit de l'allemand et préfacé par : Gérard Granel, Gallimard, Paris, 1976.
3. Husserl (E) : Conférence de vienne, (la crise de l'humanité et la philosophie), in : La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, traduit de l'allemand et préfacé par : Gérard Granel, Gallimard, Paris, 1976.
4. Husserl (E) : Philosophie première I (Histoire critique des idées), Traduction : Arion L.Kelkel, 2ème édition, P.U.F, Coll : Epiméthée, Paris, 1990.
5. Husserl (E) : Philosophie première II (Théorie de la réduction phénoménologique), Traduction : Arion L.Kelkel, 2ème édition, P.U.F, Coll : Epiméthée, Paris, 1990.
6. Husserl (E) : Logique formelle et logique transcendantale, Traduction de : Suzanne Bachelard, 2ème édition, P.U.F, Coll : Epiméthée, Paris, 1965.
7. Husserl (E): Sur le renouveau (cinq article), traduit et présenté par : Laurent Joumier, J.Vrin, Paris, 2005.
8. Husserl (E) : La crise de l'humanité européenne et la philosophie, in : La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, traduit de l'allemand et préfacé par : Gérard Granel, Gallimard, Paris, 1976.

**قائمة المراجع الفرنسية:**

9. Dastur (F) : Husserl, Dès mathématiques à l'histoire, 2eme édition, Coll :Philosophie, P.U.F, Paris, 1999.
10. Derrida (J) : Marges de la philosophie, les éditions minuit, Coll critique, Paris, 1972.
11. Greisch (J): Le Buisson ardent et les lumières de la raison (L'invention de la philosophie de la religion), T II, les approches phénoménologiques et analytiques, Les éditions du CERF, Paris, 2002.
12. Guirao (J.M) : Postface, in : Husserl : La crise de l'humanité européenne et la philosophie, Aubier Montagne, Paris, 1977.
13. Kelkel (A.L), Avant propos, In : Husserl (E) : philosophie première II, in : Husserl (E) : philosophie première II (Théorie de la réduction phénoménologique), Traduction : Arion L.Kelkel, 2ème édition, P.U.F, Coll : Epiméthée, Paris, 1990.
14. Kelkel (L) et Schérer (R) : Husserl , sa vie, son œuvre avec un exposé de sa philosophie, 1er édition, Coll : Philosophie, P.U.F, Paris, 1964.
15. Nietzsche (F) : Seconde considération intempestive, traduction d'Henri Albert, édition Flammarion, Paris, 1988
16. Ricœur (P) : Husserl et le sens de l'histoire, In : A L'école de la phénoménologie, librairie philosophique, J.Vrin, Paris, 1986.

# العقلانية والتنوير والأسطورة
# عند هوركهايمر وأدورنو

**د. هشام عمر النور،**
رئيس قسم الفلسفة،
جامعة النيلين/السودان.

لا يمثل التنوير، الذي هوموضوع للنقد عند هوركهايمر وأدورنو في كتابهما "جدل التنوير"، فترة زمنية معينة وإنما يعني سلسلة من الإجراءات الذهنية والعملية تتمثل في إزالة التفكير الأسطوري والسحري والرؤية الدينية للعالم واستبدالها بالتفكير العلمي. وإزالة السحر عن العالم تعني تحديداً إزالة الحيوية (نزع الحياة) عن مادته وتفكيك الأساطير وإحلال المعرفة محل الوهم. وقد هدف التنوير دائماً إلى تحرير الإنسان من الخوف وتأسيس سيادته. ومع ذلك فقد كانت نتائج التنوير كارثة على الإنسانية. فمع التنوير سادت فكرة لدى الفلاسفة تقول بالتطابق بين عقل الإنسان وطبيعة الأشياء، وهي فكرة طابعها بطريركي: فالعقل الإنساني، الذي تجاوز الأسطورة، سيطر على العالم، الذي أُزيل السحر عنه. وصارت المعرفة والسلطة متطابقتين. فالإنسان يريد أن يعرف من الطبيعة ما يسمح له بالسيطرة عليها وعلى الإنسان الآخر. نتج عن ذلك، وعلى الرغم من التنوير، القضاء على أي أثر من الوعي بالذات. وهذا يعني أن النوع الوحيد من التفكير، الذي كان صلباً بدرجة تكفي لتحطيم الأسطورة، كان تفكيراً محطماً للذات. ولم تعد الحقيقة مرتبطة بالإشباع وإنما بالعمل. وصار ما هوحقيقي يتكون في الفاعلية والعمل وفي اكتشاف الموضوعات العينية التي لم تكن معروفة لتسهيل حياة الإنسان وتزويدها بما هوأفضل. بما يعني أنه يجب ألاّ يكون هنالك غموض، مما يعني في الحقيقة أنه ليست هنالك رغبة في الكشف عن الغموض (Adorno, T and Horkheimer, M. 1997: 3-5)، فالعلم لم ولن يكتمل في يومٍ ما ولذلك لا بد أن يكون هنالك دائماً غموض، والرغبة المجردة في نفيه هي في الحقيقة رغبة في التغاضي عنه.

وفي الطريق من الأسطورة إلى الماكينات، فقد التفكير عنصر التأمل الذاتي، وأصبحت الميكانيكا اليوم تعوق الإنسان حتى حينما تغذيه. لقد تحول تقدم الماكينة إلى تقدم ميكانيكية السيطرة. وتضمن التأقلم مع سلطة التقدم تقدم السلطة؛ وكل زمن جديد يشهد هذا التراجع لا يشير إلى إخفاق التقدم وإنما إلى نجاحه، طبقاً للتنوير. إن لعنة التقدم الذي لا يُقاوم هي أيضاً تراجع لا يُقاوم (Adorno, T and Horkheimer, M. 1997: 35-37).

لقد تخيل الإنسان في التنوير أنه يمكن أن يتحرر من الخوف إذا لم يعد هنالك شئ غير معروف. وطبقاً لذلك تحددت مسيرة تفكيك الأسطورة، أي مسيرة التنوير. فالتنوير هوالخوف الأسطوري وقد انقلب جذرياً. فمسيرة المعرفة في التنوير لم تكن غير تركيب الذي يتمتع بالحياة في الذي لا يتمتع بها، فيصبح بذلك غير حي، وهومعكوس الأسطورة التي تركب الذي لا يتمتع بالحياة في الذي يتمتع بها، فيصبح بذلك حياً. فالمذهب الحيوي يجعل للموضوع روحاً بينما المجتمعات الصناعية تموضع أرواح البشر. والمحايثة الخالصة للوضعية المنطقية، التي هي نتيجتها النهائية، ليست أكثر من تابوكلي. فهي تحرّم وجود شئ خارجها لأن محض فكرة الخارجية هي مصدر للخوف. ونتيجة لذلك فإن الإنسان يعرّف نفسه فقط كشئ، كعنصر ثابت، كنجاح أوفشل. والمحدد الأساسي له هوحفظ الذات، والاقتراب الناجح أوالفاشل من موضوعية وظيفته والنماذج القائمة لها (Adorno, T and Horkheimer, M. 1997: 16, 28-32). وإذا كان التنوير قد هدف إلى تحرير الإنسان من القوى الأسطورية فهوقد استبدل هذه القوى القديمة بأسطورة جديدة هي الأشياء كما هي موجودة في ذاتها لكي يبرر طبقاً لذلك لنوع جديد من الخوف. الخوف من مغادرة الدائرة السحرية للوقائع، الخوف من المجهول، إن كراهية غير المعروف قد ماثلت بين الأنا الحديثة ومقابلها القديم. لقد وعد التنوير الذات بالسيطرة فسيطر عليها بلا رحمة وبدون شفقة. لقد أصبح التنوير كارثة بسبب الفائض في ذات الخصائص التي جعلت منه شيئاً عظيماً (Rocco, C. 1994: 80).

لقد أفضى التنوير إلى ذات وموضوع يفتقدان إلى الفاعلية. فالأنا المجردة التي تقوم بتسجيل الملاحظات وبالتنظيم ليس هنالك شئ أعلى منها وفي مقابلها غير المادة المجردة، التي هي بدورها لا تمتلك أي خصائص نوعية غير كونها أساس إمتلاك هذه الخصائص. وما يبدوأنه انتصار للعقلانية الذاتية بخضوع كل الواقع للصورية الذاتية قد تم دفع ثمنه بخضوع العقل وطاعته للمعطى المباشر. إنما تم التخلي عنه هومنهج المعرفة وإدعاؤها الكلية: فهم المعطى بما هوكذلك؛ وليس فقط تحديد العلاقات الزمانية المكانية المجردة للوقائع التي تسمح بإمساكها؛ وإنما على العكس إدراكها كسطح، كلحظات توسط مفاهيمية لا تمتلئ إلاّ كتطور لدلالتها الإنسانية والتاريخية والاجتماعية. إن وظيفة المعرفة لا تتكون في محض الفهم والتصنيف والحساب وإنما في النفي المحدد لكل مباشرة. إن صورية العلم وهي صورية عددية، والعدد هوالوسط الذي تعمل فيه، هي أكثر الصور تجريدية عن المباشرة، ولذلك فهي تربط الفكر بقوة إلى محض المباشرة. وبسبب هذه الصورية العددية ترتبط المعرفة بالتكرار، ويصبح الفكر مجرد تكرار فارغ. وهكذا يعود التنوير إلى الأسطورة. فالأشكال الأسطورية جوهرها هوالواقع كما هو: فالتكرار والمصير والسيطرة على

الالم تنعكس كحقيقة خالية من الأمل. فالصورة الأسطورية المحملة بالدلالة ووضوح الصيغ العلمية تؤكدان معاً على خلود الواقع، بينما تمنعان محض الوجود الخالص وبساطته المعبّر عنها كمعنى. إن الأسطورة والعلم يجعلان الجديد يبدووكأنه محدد من قبل، وطبقاً لذلك فهوالقديم نفسه. فالمعرفة، وليس الوجود، هي التي بدون أمل؛ فهي تقترب من الوجود، في رمزيها التصويري والرياضي، بوصفه مخططاً وتخلده بوصفه ذاك (Adorno, T and Horkheimer, M. 1997: 26-28).

وتخلى الانسان في مسيرته إلى العلم الحديث عن المعنى. والعقل الذي صيغ من قبل بالفكر والمفاهيم أصبح الآن يشير إلى المنهج فقط، غير عابئ بالمتميز نوعياً وفردياً، ولا يتمتع بالحساسية للمتعدد والعيني، ولا يحتمل التقاليد والتاريخ بقدر عدم احتماله للدين والميتافيزيقيا والفلسفة. إن سيطرة منطق الخطاب على المجال المفاهيمي تميل إلى أن تصبح سيطرة في الواقع. فالتنوير يهدف إلى تصنيف كل ما هوعيني تحت ما هوعام، وإلى استبدال المفهوم بالصيغ القانونية، والأسباب والدوافع بالقواعد والاحتمالات. وظل السبب يمثل المفهوم الفلسفي الوحيد الذي ما زال يلعب الدور الرئيسي في النقد العلمي. وأصبح العلم يشتغل بعيداً عن الجوهر ـ وهوأمر قد لا نتفق فيه مع هوركهايمر وأدورنوفالعلم الحديث يعمل دائماً على تحديد جوهر الظاهرة التي يدرسها وماهيتها، صحيح أنه يقوم بهذا على نحوتجريدي لا على نحونوعي ومن هذه الناحية فقط يستقيم نقد العلم باعتباره يشتغل بعيداً عن الجوهر ولكن في هذه الحالة لا بد من تمييز مفهوم الجوهر الذي يعمل العلم بعيداً عنه بأنه الجوهر النوعي ـ وبعيداً عن الخواص النوعية والنشاط والمعاناة والوجود، التي أصبحت جزءاً من الميتافيزيقيا. وكل ما لا يتلاءم مع قواعد الحساب أصبح مشكوكاً فيه بالنسبة للتنوير. وهويعترف فقط بما يستطيع أن يحيطه بالوحدة كوجود وكواقعة: ونموذجه المثالي في ذلك هوالنظام أوالنسق الذي ينتج منه كل شئ. وهوأمر لا تختلف فيه العقلانية والتجريبية، رغم اختلافهما في فهم المبادئ إذ تظل بنية الوحدة العلمية كما هي. فبغض النظر عن الاتجاه الفلسفي للعالم الفيزيائي فإنه يتبع نفس الإجراءات في المعمل التي يتبعها غيره. هذه الوحدة العلمية تعتمد على المتعين والمستمر، أي أنها معادية للامتعين والانقطاع. وتم اختزال تعددية الأشكال إلى الوضع والترتيب، والتاريخ إلى الوقائع، والأشياء إلى المادة. وأصبح العدد قاعدة التنوير؛ والمنطق الصوري المدرسة الرئيسية لوحدة العلم، فقد وفر لمفكري التنوير المخطط الذي يجعل العالم قابلاً للحساب. وهي نفس المساواة الأسطورية بين العدد والوجود (الفيثاغورية) أوبين العدد والأفكار (في كتابات أفلاطون الأخيرة)، وهي نفس المساواة التي تسيطر في عالمنا المعاصر على تبادل البضائع وعلى مفهوم العدالة؛ فالمساواة محور العدالة كما هي محور الحساب. وهنالك تطابق حقيقي بين العدالة الحسابية والتوزيعية من جهة والحساب والنسب الهندسية من

جهة أخرى. المجتمعات المعاصرة يحكمها مفهوم المساواة، فهي تجعل المختلف قابلاً للمقارنة برده إلى كميات مجردة. إن ما لا يمكن رده إلى أرقام، وفي نهاية الأمر إلى الواحد، يصبح وهماً بالنسبة إلى التنوير؛ وتستبعده الوضعية المنطقية إلى الآداب والفنون. وانتهى الأمر إلى لوغوس في مقابل الأشياء والكائنات الحية. وأصبح التنوير شمولياً. فكل مقاومة روحية يواجهها تزيد من قوته. مما يعني أن التنوير يتعرف على ذاته حتى في الأسطورة. ومهما كانت الأساطير التي تميل لها المقاومة، فحقيقة كونها حججاً في معارضة العقلانية تجعلها تستخدم نفس الأسس التي تقوم عليها العقلانية، وبذلك تندغم فيها. وتحولت الأسطورة إلى تنوير والطبيعة إلى محض موضوعية. ودفع الإنسان ثمن تزايد سلطته على الطبيعة بالاغتراب عن ما يمارس سلطته عليه. فهويعرفها بمقدار قدرته على استغلالها، فتحولت ممكناتها إلى غاياته. وانكشفت طبيعة الأشياء، كأساس للسيطرة عليها، وكأنها نفس الشئ دائماً. وكونت هذه الهوية وحدة الطبيعة. وسقطت تعددية الخصائص النوعية ضحية لهذه الوحدة. بينما السحر لم يكن يقوم على هذه الوحدة بل كانت تتغير أقنعته طبقاً للأرواح المختلفة. ففي السحر تمثيل محدد، أي جزئي. فالأنواع لا تستغرق الأشياء وإنما تمثلها الأخيرة جزئياً، ولذلك فهي نماذج غير محددة وغير خاصة؛ أي أن الأشياء تحافظ على اختلافاتها النوعية على الرغم من تمثيلها لنوعٍ ما. هذا الوضع انتهى مع العلم الحديث. وتحجر الموضوع العلمي. وقمعت العلاقة الوحيدة، بين الذات المانحة للمعنى والموضوع المفتقد للمعنى، العلاقات المحتشدة بين الموجودات. العلم والسحر يلتقيان في كونهما يتبعان أهدافاً ولكن السحر يحققها بالمحاكاة لا بالاغتراب عن الطبيعة، وبدون أن يتأسس على سيادة الأفكار؛ فحيثما لا يكون هنالك تمييز جذري بين الواقع والأفكار لا تجد الأخيرة تقييماً أعلى في مقابل الواقع (Adorno, T and Horkheimer, M. 1997: 5-11).

وكما تحولت الأسطورة إلى تنوير فإن التنوير يتحول بصورة متزايدة إلى أسطورة؛ فمبدأ المحايثة وتفسير أي حادث باعتباره مجرد تكرار، الذي يرفعه التنوير ضد الخيال الأسطوري هونفس المبدأ الذي تقوم عليه الأسطورة. فقانون القدر في الجزاء هوأن يعيد خلق ما كان موجوداً وبدون شفقة. ومن ثم تتم مساواة ما كان مختلفاً (Adorno, T and Horkheimer, M. 1997: 12). ويرفض هوركهايمر وأدورنوهذا التصور الساكن للتاريخ، لأنه يستبعد أي أمل في تحرر تقدمي للذات من الطفولة الأبدية للمجتمع والطبيعة معاً (Horkheimer, M. 1947: 133). وللدلالة على هذا الترابط بين الأسطورة والتنوير فإن هوركهايمر وأدورنويستخدمان الأوديسة في (ديالكتيك التنوير) ويعلق أدورنوبعد ذلك بأنه ليس هنالك عمل أدبي أكثر فصاحة من الأوديسة في الشهادة على هذا الترابط، مشيراً إلى أن الأوديسة نص جوهري في الحضارة الأوروبية (Adorno, T. 2000: 45-46). لقد سبق هوركهايمر

وأدورنوجينولوجيا فوكو، التي وضعت جنباً إلى جنب الممارسات الحديثة وما قبل الحديثة وكذلك المعارف والمؤسسات لتضئ بطريقة أفضل معالم الحاضر، وقاما بوضع الحاضر والماضي، الأسطورة والتنوير، جنباً إلى جنب بقراءتهما للأوديسة كميل طبيعي للحداثة وبقراءتهما للتطورات التاريخية الحديثة كعودة للبربرية القديمة. إن ملحمة الأوديسة الأسطورية ملحمة معقلنة، فهي ملحمة عن انتصار العقل الإنساني وقدراته على قوى الظلام الأسطورية التي تحاول منع أوديسيوس من العودة إلى دياره. ومن جهة أخرى فإن تنصيب التنوير لنفسه كآخر مطلق للأسطورة يتوّجه كأسطورة جديدة. إن "ديالكتيك التنوير" يهز الثقة بتقدم العقل وبتفوق منجزاته الثقافية الحديثة بوضع العقل والأسطورة جنباً إلى جنب. وفي مستوى آخر فإن الأوديسة، في قراءة هوركهايمر وأدورنولها، تعكس تناقض طبيعة العقل الإنساني وسلطته. فسلطة أوديسيوس على سفينة العودة لم تكن فقط بسبب قدراته العقلية وإنما أيضاً بسبب وراثته للقب الملكي، أي أن سلطته تتأسس في الأسطورة والتنوير معاً. هذه التوءمة بين العقل والأسطورة تسم أيضاً البنيات الحديثة للهيمنة الإقتصادية والسياسية. ومع ذلك فتحت ضغط الظروف تنازل أوديسيوس كملك وتولى عجلة قيادة السفينة كخبير ممارساً سلطته باسم عقلانية هدفها الحفاظ على الذات. وبفضل هذا الانتصار للعقل، فإن أوديسيوس والأنظمة السياسية الحديثة توّجت أسطورة العقل (Rocco, C. 1994: 74-75). لقد قرأ هوركهايمر وأدورنوالأوديسة كبورتريه ما قبل تاريخي للحداثة، تبدوفيه الملحمة كمقابل تاريخي - فلسفي للرواية وأوديسيوس كنموذج للفرد البرجوازي (Adorno, T. 2000: 43). لقد حقق أوديسيوس التوتر الجسدي المحسوس بين الرغبة في التحرر من قوى الطبيعة والرغبة في التراجع إلى لذة ما قبل عقلية بنفس الطريقة التي يصالح بها البرجوازي الحديث بين العمل واللذة من خلال التأمل في الفنون (Rocco, C. 1994: 75).

ولقد اعترض هابرماس على هذا النقد للتنوير، ليس اعتراضاً على النقد نفسه، وإنما اعتراضاً على منهجه والنتائج التي وصل إليها نتيجة لهذا المنهج الخاطئ. فهويرى أن هوركهايمر وأدورنو، رغم أنهما شرعا في محاولة منطقية لتأسيس نقد للثقافة، إلاّ أنهما في عملهما قبلا بإجراء تجريدات وتسويات تضع موضع التساؤل مصداقية قضيتهما. فهما يدمران الاتجاه الإنساني في نقدهما للعقل، بحجة أن سيرورة التنوير تم إطلاقها على أساس غريزي مما قلص العقل إلى عقل أداتي، دون أن يبرهنا على أن العقل بما يتضمنه من إنشاءات حديثة - العلم الحديث، والأفكار الكلية عن الحق والأخلاق، والفن المستقل - سيستمر في الإذعان لهذه العقلانية الأداتية (هابرماس، ي. 1995: 178). هذا الإغفال لأي إمكان آخر للعقلانية غير العقلانية الأداتية هوجوهر النقد الذي يوجهه هابرماس إلى "ديالكتيك التنوير".

لقد انتهى تفكيك الأسطورة في التنوير إلى الاهتمام بمخطط النشاط الإنساني وتنظيمه أكثر من اهتمامه بمحتواه. مما كشف عن تنظيم للحياة ككل يفتقد إلى أي أهداف متعلقة بمضمونها (Adorno, T and Horkheimer, M. 1997: 88). ولأنه يجب أن يكون هنالك انسجام كامل ووحدة ومماثلة بين عناصر النظام فقد تم رد الفكر إلى خلق نظام علمي موحّد وإلى استخلاص المعرفة الواقعية من المبادئ. إن التفكير يجب أن يجعل النظام والإدراك متطابقين بمصالحة التعارض بين العام والعيني، المفهوم والوقائع. وكما يتم استنتاج الوقائع من النظام فإن على الوقائع أن تؤكد على النظام. وهكذا تميل الأنظمة إلى الانغلاق والاستبعاد. ورغم وجود النقد فإن الاستخدام العملي لأنظمة التنوير أدى إلى منع التأمل الفعّال في محتوى النقد من الحقيقة (Adorno, T. 1986: 39). إن الأنظمة تساعدنا على فهم حياتنا ولذلك فهي مكوّن ضروري من مكونات حياتنا فهي تسعى إلى تنظيم وتمثيل تجاربنا التي لا نستغنى عنها. ولكن المشكلة تكمن في أن هذه الأنظمة لا تكتفي بالمساعدة وإنما تدعي كفاية مفاهيمها لموضوعاتها وأنها تعرّفها بالكامل؛ ففي الأنظمة هنالك ميل للإحاطة بالكل، فالنظام لا يتسامح مع أي شئ خارجه. ولقد ثبت أن الخوف من المجهول، ومن الانفصال من التنظيم الصارم للوقائع، هوالمبدأ السيكولوجي الذي يكمن وراء الميل العارم للتنوير إلى النظام. ولكن الواقع لا يذهب إلى مفهومه دون أن يتبقى منه شئ. مما يحتم دخول الأنظمة في صراع مع الموضوعات التي تقصد الإمساك بها. إن تعددية الخواص تختفي في النظام لتعود لتتناقض معه. ويتماثل المجتمع مع الأنظمة المفاهيمية بسبب وحدة أسسهما. إن ميل المؤسسات الاجتماعية المعاصرة إلى التنظيم الكلي هوالمقابل التاريخي للتفكير عن طريق الأنظمة المفاهيمية (Rocco, C. 1994: 83-84). إن البديل الذي يطرحه "ديالكتيك التنوير" للتفكير في الأنظمة المفاهيمية هوالقدرة على التفكير من موقع الآخر. هذه القدرة تنكرها الأنظمة المفاهيمية طالما أنها تعامل العناصر المكوّنة لهذه الأنظمة كموضوعات أكثر من كونها ذواتاً لأن الموضوع جزء من معنى الذاتية بينما الذات ليست جزءاً مساوياً من معنى الموضوعية (Adorno, T. 2000:183). ونظرية المعنى عند هوسرل هي أحد هذه الأنظمة المفاهيمية التي سيطرت على خطاب الفلسفة الحديثة دون أن تستطيع التفكير من موقع الآخر، وبالتالي عجزت عن تجاوز نموذج فلسفة الوعي، الذي ظلّ حبيس علاقة الذات بالموضوع. ولذلك فإن قراءة دريدا وأدورنوالنقدية لهذه النظرية قراءة تحاول تجاوز نموذج فلسفة الوعي والقطع معرفياً مع هذا الشكل من الخطاب. هذا الموقف حلت محله فيما بعد علاقة ديالكتيكية بين النقد المحايث لأدورنووتفكيكية دريدا من جهة وفينومينولوجيا هوسرل من جهة أخرى (Wilker, S. 1989: 78). مما جعلهما يخفقان في تقديم بديل لهذه الفينومينولوجيا ومن ثم الوقوع في أسر ما حاولا تجاوزه، أي

نموذج فلسفة الوعي. لقد أصبح الديالكتيك السلبي عند أدورنووتفكيكية دريدا ممكنين بفضل نقد الأنظمة الفلسفية ككليات مغلقة. ويتشارك الفيلسوفان كراهية التركيب synthesis ويتصوران ديالكتيكاً مفتوحاً لا يذهب إلى ما وراء المواجهة بين المتناقضات (Zima, P. 2002: 13).

**نقد العقل:**

إن كتاب "ديالكتيك التنوير"، على نقيض ما هوشائع، لا يعكس التنوير أوينقضه. ورغم أن الكتاب يمكن قراءته باعتبار أن موضوعه الأساسي هو: أن الأسطورة هي أيضاً تنوير؛ والتنوير يرتد إلى الأسطورة؛ وأن مفهومي "القديم" و"الحديث" لا ينفصلان جذرياً، بل يعتمدان على بعضهما البعض ويستمد كل واحد منهما معناه من الآخر (Jarvis, S. 1998: 22)؛ إلاّ أنني أرى أن الموضوع الأساسي للكتاب هونقد العقل الأداتي بتبيان أنه يحتاج للعقلنة تماماً كما تحتاج لها الأسطورة. ويذهب هابرماس إلى أن وضع الماضي والحاضر جنباً إلى جانب محاولة غير ديالكتيكية لتتبع أصل العقل الأداتي من أجل تفكيك مفهوم العقل الموضوعي (Habermas, J. 1984: 382)، وبالتالي فهومحاولة لإدراك العقلنة كفلسفة تاريخ سلبية، بينما يذهب دارس آخر إلى أن الكتاب يهدف إلى مجرد المشابهة بين الأسطورة والعقل الأداتي من أجل فتح الحاضر على التقويم النقدي (Rocco, C. 1994: 77)؛ ولكنني أظن أن المشابهة بين الأسطورة والعقل الأداتي تقوم في عدم تمييز كل منهما في رؤيته للعالم بين مجالات نشاطه المختلفة ولذلك فإن كليهما يحتاج إلى عقلنة وهذا هوما غاب على هوركهايمر وأدورنو، وهوما أدركه هابرماس فيما بعد. ومما يعزز فرضيتي القائلة بأن الموضوع الأساسي لكتاب "ديالكتيك التنوير" هونقد العقل صدور كتاب هوركهايمر "أفول العقل" بعده مباشرةً في عام 1947م، مبيناً في مقدمته أنه لا يستطيع أن يميز في هذا الكتاب بين أفكاره وأفكار أدورنو(Horkheimer, M. 1947: vii)، مما يشي بأنها ملك لكليهما ونتيجة للمناقشات التي أجرياها عند كتابة "ديالكتيك التنوير".

وقد يكون مفاجئاً للكثيرين القول بأن هوركهايمر وأدورنوإنما كانا يريدان تنويراً متنوراً عن ذاته، بعبارة أخرى تنويراً للتنوير، مثلما كان مفاجئاً لهيلموت بيكر الذي أجرى مقابلة مع أدورنوفاندهش حينما قال له إن برنامج كانط للتنوير ما زال صحيحاً - وبطريقة غير عادية - حتى يومنا هذا، واستشهد بعبارات من مقال كانط الشهير "ما هوالتنوير؟" (Jarvis, S. 1998: 77). إن هوركهايمر وأدورنو، مثلاً، لا يطابقان بين السلطة والمعرفة وإنما ينتقدان هذا التطابق ويتساءلان عن الكيفية التي يمكن للمعرفة أن تفكك بها السيطرة. إذ أن الدعوة التي ابتدرها الرائد بيكون للسيطرة على الطبيعة بواسطة المعرفة العلمية قد تحولت في مجرى تطور التنوير إلى

سيطرة على الإنسان نفسه، ولذلك صار هدف المعرفة عند هوركهايمر وأدورنو هو تحويل المعرفة كسيطرة إلى المعرفة كتفكيك لهذه السيطرة، وهما يطابقان بين موقفهما وموقف نيتشة، اللذين يريان فيه أحد القلائل بعد هيجل الذين أدركوا ديالكتيك التنوير فهولايتعاطف مع السيطرة ويحدد غاية التنوير في جعل الأمراء ورجال الدولة يدركون بوضوح زيف كل ما يفعلونه ولكنه وفي نفس الوقت يدرك إن التنوير كان دائماً أداة في أيدي المستخدمين للدولة (Adorno, T and Horkheimer, M. 1997: 42, 44). إن هوركهايمر وأدورنولا يدينان التنوير ولكنهما يريان أن الفهم الوضعي والعقلاني للتنوير لم يكن متنوراً بدرجة كافية، لأنه صاغ عقلاً أسطورياً أكثر من كونه عقلانياً بسبب قمعه لعلاقة هذا العقل بالأسطورة والتقليد بدلاً من التفكير فيها؛ إذ أن الأسطورة نفسها، بالنسبة لهوركهايمر وأدورنو، نوع من العقلانية، طريقة لتنظيم العالم وترتيبه وتصنيفه والسيطرة عليه. إن ما يهدف إليه أدورنوهوإنسانية تدرك كيف أن معظم الإنسانيات كانت غير إنسانية (Jarvis, S. 1998: 22-23, 222). وهوما صارت إليه إنسانية الفهم الوضعي والعقلاني للتنوير إذ أصبحت غير إنسانية بامتياز.

لقد وعد التنوير في بداياته بالفضيلة المدنية وحب الإنسانية، إلاّ أن فلسفته لم تقمهما على أساس كافٍ فانتقلت إلى السلطة والتراتب كفضيلتين، بينما كانت تعدهما في السابق ضمن الأكاذيب. ولكن التنوير لا يمتلك حججاً حتى ضد هذا الانقلاب. فالحقيقة الخالصة هي أنه ليست لهما ميزة تفضلهما على اختلاط الأمور، ولا العقلنة على التناسب بين هذه الأمور، إذا لم يثبتا فائدة عملية في نفسيهما. ومع تكون العقل إلى الحد الذي تصبح فيه وظيفته المثلى هي وظيفة الرمز للعمليات المحايدة، فإن النظرية نفسها تصبح مفهوماً لا يمكن إدراكه، والتفكير يصبح له معنى فقط حينما يتم الاستغناء عن المعنى. وبمجرد إتمام تقييد التنوير - الذي يصارع من أجل إضعاف أي نظام يتحول إلى نظام قمعي - بنمط الانتاج السائد فإنه يكون قد ألغى نفسه (Adorno, T and Horkheimer, M. 1997: 93). إن من يهتم بالتنظيم الإنساني للعالم لا يمكن أن ينظر إلى سلطة أعلى. ولذلك فإن التساؤل حول ما يجب فعله بالسلطة في المجتمعات التي ادعت مثل هذا التنظيم يفترض الوجود المستمر لما يجب أن يزول: سلطة استخدام قوة عمل الآخرين. وإذا كان المجتمع في المستقبل سيعمل من خلال اتفاق حر وليس من خلال السلطة المباشرة أوغير المباشرة، فإن نتيجة هذا الاتفاق لا يمكن التنبؤ بها نظرياً (Benzaquén, A. 1998: 151). ولذلك فإن استمرار وجود السلطة في المجتمعات التي ادعت مثل هذا التنظيم الإنساني ينفي طابعها الإنساني وينتقل بها إلى التراتب والقسر، أي إلى نقيض مشروعها ومشروع التنوير.

إن انتصار المنهج العلمي وامتداده وسيطرته على كل مجالات الحياة أدّى إلى انهيار قيم التحضر بسبب الاتساع غير المسبوق للبربرية. ومن ثم وكنتيجة لمحاولتهما لكشف بنية العقل الصوري كبنية للسيطرة شكك هوركهايمر وأدورنوجذرياً في قيمة العلم والمنطق معاً وبذلك اصبح مفهوماً منطق التوءمة بين التنوير والأسطورة (Rocco, C. 1994: 79-80). إن هوركهايمر وأدورنويحاولان إثبات أن السيطرة موجودة حتى في ما يبدوأنه أشكال منهجية محايدة من العقلانية الحديثة، وأن السيطرة القديمة المحضة هي أيضاً شكل من أشكال العقلانية. هذه القراءة تتيح لهوركهايمر وأدورنوالقول بأن العقلانية مشتبكة بطريقة أوأخرى بالسيطرة الاجتماعية والسيطرة على الطبيعة، وأن العقل يجب ألاّ يكون كذلك. مما يقود إلى إخفاء السيطرة جزئياً، ومع ذلك فإن هذا التشابك لا يجعلنا فقط قادرين على تخيل إمكان التحرر من هذه السيطرة، وإنما يجعلها ممكنة. إن أيّ تمثيل للسيطرة يصفها كعملية لا عقلانية خالصة إنما يعبّر عن عقلانية مشوشة. فليست هنالك سيطرة لا تتحقق بواسطة عقلانية ما. ولذلك فإن السيطرة الخالصة لا يمكن تعريفها؛ وحتى السيطرة، التي نقر باشتباكها بالعقل، هي أيضاً، لا يمكن عقلها كلياً طالما أنه ليس هنالك عقلانية خالية من السيطرة (Jarvis, S. 1998: 24, 30, 34). وإذا كانت فلسفة التنوير تدعوإلى استخدام العقل في كل شئ، فإن هوركهايمر وأدورنويدعوان إلى استخدام العقل في مجال جديد هونقد العقل نفسه لأنه قد تم استخدامه كبنية اجتماعية للسيطرة والقمع ( بسطاويسي، ر. 1998: 50).

ولقد كشف كتّاب ما بعد الحداثة عن الجانب المظلم من الحداثة فقط بمتابعة نتائج التنوير بدلاً عن محاولة إلغاء هذا الجانب المظلم بالاعتماد على نظريات الانسجام كما فعل البعض. ولذلك لم يسلّم هؤلاء الكتّاب بأن العقل الصوري أكثر اقتراناً بالأخلاق من اللاأخلاق. بينما إنكار الكتّاب المتفائلين لذلك لم يؤد إلاّ لحماية الوحدة التي لا فكاك لها بين العقل والجريمة، بين المجتمع المدني والسيطرة. إن عدم قدرة العقل على استخلاص أية حجة جوهرية ضد الجريمة يقتل الكراهية التي يشعر بها التقدميون تجاه نيتشة والمركيز دي صاد. إن تعلق العقل بالسلطة يكون بقدر تعلق تحقق الفعل بها، وطالما أن التنوير لا يأخذ في الحسبان هوية المستخدم للعقل، فإن هذا الارتباط يكشف عن الأهداف المادية كسلطة للطبيعة على العقل، كتآكل للقواعد التي يضعها العقل لنفسه، فالعقل وبفضل صوريته يكون في خدمة أية مصلحة طبيعية. ويصبح التفكير وسطاً عضوياً خالصاً وبسيطاً، ويعود إلى الطبيعة. ولكن بالنسبة للحكام، يصبح الإنسان مادة، شأنه في ذلك شأن الطبيعة ككل، مادة للمجتمع. حتى هذا الضعف أمام الطبيعة صار أيديولوجيا للمسيطرين على المجتمع تطور سيطرتهم الاجتماعية، فبدعوى المخاطر التي يواجهونها يتم تعزيز مكانتهم وتعظيم

أرباحهم. وهوما أكده الاقتصاد البرجوازي فيما بعد فيما يسميه بمفهوم المخاطرة، فقد جعل من المخاطرة برأس المال والتي تتضمن احتمال الفشل مبرراً أخلاقياً للربح (Adorno, T and Horkheimer, M. 1997: 61-62, 87, 117-118).

لقد سبق هوركهايمر وأدورنوملاحظة فوكوالقائلة بأن خطاب التنوير للتحرر يخفي نقيضه، ولا يختلف الأمر إذا ما كان هذا الخطاب يرتبط بالخطاب شبه العلمي للعلاج السيكولوجي أوالجسدي أوالاجتماعي. إن العقل لا يكشف فقط عن جوانب من أنفسنا والعالم من حولنا ولكنه أيضاً يحجبنا عمن نكون وعما نفعله، فهويستعبد بقدر ما يحرر ويزودنا بالسيطرة بقدر ما يسيطر علينا. وبقدر ما يقيم الكلام العقلاني التواصل إلاّ أنه يشكل حاجزاً أمام هذا التواصل. لقد انجزت كفاءة العلم الحديث ووظيفيته وتقدمه - الطبيعي والاجتماعي معاً - وضوحاً وشفافية في الوصف أدّت إلى استبعاد أوإسكات عناصر التجربة المختلفة والمتعددة والمتنوعة والتي لا تنسجم مع مخططها التفسيري البسيط. التنوير يعد بالحرية من قوى الطبيعة ومع ذلك يستعبدنا لطبيعة ثانية (في شكل الضرورة الاقتصادية والتقنية والبيروقراطية)؛ وهويمنحنا القوة لتشكيل عالمنا وهوياتنا ومع ذلك يكشف عن عجزنا وجهلنا. والجهاز الاقتصادي وفّر للإنسان ما لم يحصل عليه من قبل ولكن الإنسان اختفى أمام هذا الجهاز الذي يخدمه. لقد جلب التنوير وبطريقة متناقضة التحرر والاستعباد، الحرية والقيود، الشفافية الواعية بذاتها والجهل المعتم بما نفعله في أنفسنا وفي العالم وفي الآخرين (Rocco, C. 1994: 78-79).

إن نقد هوركهايمر وأدورنوللتنوير يختلف عن نقد فوكوودريدا له، إذ أن النقد الأول يقوم على أساس معالجة التنوير واستعادته بينما النقد الثاني يقوم على تجاوزه وتركه. فهوركهايمر، مثلاً، يرى أن السيطرة مرض أصاب العقل بسبب أنه تأسس في التنوير على رغبة الإنسان في السيطرة على الطبيعة، وأن شفاءه من هذا المرض يعتمد على رؤية طبيعة هذه الرغبة لا على معالجة أعراضها (Horkheimer, M. 1947: 176). وهذا لا يعني أن هوركهايمر يرفض معايير العقل بما هوكذلك. فنقد العقل - بالنسبة إلى هوركهايمر - هونقد ذاتي، يظل العقل فيه وفياً لنفسه (O'Neil, J. and Uebel, T. 2004: 92): "فإذا كنا نعني بالتقدم الذهني والتنوير تحرير الإنسان من الخرافة والاعتقاد في القوى الشريرة، في الجن والشيطان، وفي القدر الأعمى - باختصار، تحرير الإنسان من الخوف - فإن إنكار ما يعرف حالياً بالعقل هوأعظم خدمة يمكن أن يؤديها العقل" (Horkheimer, M. 1947: 187).

ويضفي التنوير هذا الطابع المتناقض للعقل على المعرفة نفسها. فإذا كان جوهر التنوير هوالنضج - وفقاً لكانط - وما يعنيه من استقلال لعقل الفرد وتفكيره واستخدامهما دون الاعتماد على أي شخص آخر، فإن الأكاذيب يمكن أن تصير

حقيقة من خلال هذه القواعد الذاتية، وبذلك يغدوالعقل عقلاً ذاتياً. ولكن ولكي يدرأ الخوف من الأكاذيب فإن التنوير، بل وأي شكل من أشكال الحقيقة، يصبح صنماً، أي متعالياً؛ مما يعني - وعلى حد قول نيتشة - أن متنوري هذا العصر الحديث، المعادين للميتافيزيقيا، الذين لا إله لهم، ما زالوا يأخذون نارهم من الشعلة التي يوقدها إيمان يعيش منذ آلاف السنين. الاعتقاد المسيحي (والذي هواعتقاد أفلاطون أيضاً) بأن الإله هوالحقيقة وأن الحقيقة إلهية. ومن ثم فإن العلم يخضع أيضاً للنقد الميتافيزيقي. فإنكار الإله يحتوي على تناقض غير قابل للحل، تناقض يلغي المعرفة نفسها (Adorno, T and Horkheimer, M. 1997: 115). وهكذا تغدوالمعرفة في التنوير ملتبسة بنقيضها فهي من جهة ترفض الميتافيزيقيا والتعالي لكنها ومن جهة أخرى لا تستطيع أن تربط الحقيقة بالعقل الذاتي فيتجلى احتمال تحولها إلى إكذوبة.

إن تناقض عقل التنوير، الذي أصبح بيناً الآن، لا يمكن أن يكشف عنه العقل نفسه إلاّ إذا توفرت للعقل القدرة على التأمل الذاتي التي تمكّنه من النقد الذاتي. هذه القدرة يتوفر عليها العقل بسبب التناقض الحاد بين العقل والطبيعة، وبسبب أن فكرة الحقيقة ما زالت قابلة للإدراك في هذه المرحلة من التغريب الكامل. وهي قدرة تصبح ممكنة بتحقيق سمات الفاعلية والإنتاجية والتخلي عن فكرة المصير وعدم القابلية للتغيير والضرورة التي تستخدم كحجة لإنتاج المعاناة. وبذلك يمكن للعقل أن يتعرف على معقوليته من خلال تأمله في العالم المعتل كما انتجه ويعيد انتاجه الإنسان؛ وفي هذا النقد الذاتي سيبقى العقل وفياً لذاته بالحفاظ على مبدأ الحقيقة (Horkheimer, M. 1947: 117). ولكنها حقيقة لا تنتمي إلى العقل الذاتي، وبالتالي ينفتح إمكان تحولها إلى أكذوبة، ولكنها أيضاً ليست حقيقة متعالية أوموضوعية، وبالتالي تسلب العقل القواعد التي تجعل منه عقلاً. الحقيقة هذه المرة حقيقة تذاتية intersubjective تنتمي إلى ما يتكون بين الناس في نشاطهم ومعارفهم. وهوما فشل هوركهايمر وأدورنوفي إدراكه وأدركه هابرماس فيما بعد.

إن فشل هوركهايمر وأدورنوفي إعادة بناء العقل وفي تأسيس نقدهما للمجتمع، أدى بهما إلى الوقوع في تناقض لا مفر منه. فقد كان عليهما إما أن يفسروا التصالح الكلي كوحدة للمتماثل وغير المتماثل في الطبيعة والروح (كما فعل هيجل) أوأن يضعا نظرية للمحاكاة في محاولتهما للإحاطة بأصل العقل الأداتي من خلال قدرته على المحاكاة، ومن ثم هزيمة هدفهما من النقد. ولذلك يبدو"ديالكتيك التنوير" بالنسبة إلى هابرماس فلسفة تاريخ سلبية تؤكد عودة العقل الحتمية إلى نقيضه وتحاول بحثاً لا طائل منه عن عقلٍ لا تلوثه السلطة (Rocco, C. 1994: 73). لقد فشل هوركهايمر وأدورنوفي التعرّف على أي شكل من أشكال الخطاب غير خطاب العقل الأداتي. وأفضل دليل على هذا الفشل هو أن هوركهايمر لم يستطع الخروج من خطاب العقل الأداتي حين أراد أن يطرح بديلا له،

فكل ما فعله هوأن يميز بين العقل الذاتي والعقل الموضوعي ضمن ذات الخطاب. فالعقل الذاتي هوالذي يعنى بالوسائل، وهوالسائد في الثقافة الغربية، بينما العقل الموضوعي، أي العقل البديل، هوالذي يعنى بالغايات (خليل، ب. 2002: 236). لقد فشل هوركهايمر وأدورنوفي التعرف على الممارسة الخطابية التي تكمن فيما بعد العقل الأداتي، وأعني بذلك الممارسة اللغوية التي تحمل الإمكان التواصلي (Wilker, S. 1989: 86). وهوما نجح فيه هابرماس فيما بعد.

وتعود أحد أسباب هذا الفشل إلى ما يسميه هابرماس بالتناقض الأدائي Performative contradiction إذ أن العقل لا يمكن أن يتم نقده في كليته بدون أن تكون هناك فكرة ما عن العقل تفلت من هذه الأداتية الكلية. وطبقاً لهابرماس فإن الفكرة الوحيدة التي يمكن أن يعود إليها أدورنوهي المحاكاة الأستاطيقية كحافظة لمكان العقل الملغي؛ ولكن فكرة المحاكاة هذه فكرة لا ـ نظرية، أي لا يمكن التعبير عنها في شكل قضايا. وهذا يعني في نهاية الأمر أن أدورنولا يملك قاعدة نظرية عقلانية لنقد العقل الأداتي لأن نظرية المحاكاة غير قابلة للشرح والتوضيح (Morris, M. 1996: 745). ولذلك فشل مشروع أدورنووهوركهايمر في تنوير التنوير لأنهما فشلا في تقديم أساساً نظرياً لعقلانية جديدة تحل محل عقلانية السيطرة وهوالفشل الذي نتج عنه الفهم الخاطئ لمشروعهما النظري في كتابهما "ديالكتيك التنوير" كمشروع نظري يساوي بين التنوير والأسطورة.

التنوير لا يتحرر من تناقضه الذي يساويه بالأسطورة إلا إذا نجح في التأسيس نظرياً لتعددية عقلانية تقوم على فكرة أن الإنسان يعيش في عوالم متعددة وأن سلوكه يتعدد ويختلف تجاه كل واحد من هذه العوالم ولذلك توجد عقلانيات أخرى إلى جانب العقلانية الأداتية؛ وهوما تأسس عليه مشروع هابرماس فيما بعد في نظرية الفعل التواصلي.

**المراجع المكتوبة باللغة الإنجليزية:**


1. Adorno, Theodor. 1986. The Jargon of Authenticity, translated by Tarnowski, Knut and Will, Frederic, London and Henley: Routledge and Kegan Paul.
2. Adorno, Theodor. 2000. Negative Dialectics, translated by Ashton, E B, London and New York: Routledge.
3. Adorno, Theodor. and Horkheim, M. 1997. Dialectic of Enlightenment, translated by Cumming, John, London and New York: Verso.
4. Benzaquén, Adriana. 1998. "Thought and Utopia in the Writings of Adorno, Horkheimer, and Benjamin". Utopian Studies, Society for Utopian Studies, 9(2), pp. 149-161.
5. Habermas, Jurgen. 1984. The Theory of Communicative Action, Reason and The Rationalization of Society, translated by McCarthy, Thomas, Vol. 1. Boston: Beacon Press.

6. Horkheimer, M. 1947. Eclipse of Reason, New York: Oxford University Press.
7. Jarvis, Simon. 1998. Adorno, A Critical Introduction, first edition. Cambridge: Polity Press.
8. Morris, Martin. 1996. "On the Logic of the Performative Contradiction: Habermas and the Radical Critique of Reason". Review of Politics, University of Notre Dame, 58 (4), pp. 735-760.
9. O'Neill, John and Uebel, John. 2004. "Horkheimer and Neurath, Restarting a Disrupted Debate". European Journal of Philosophy, Blackwell Publishing, 12(1), pp. 75-105.
10. Rocco, Christopher. 1994. "Between Modernity and Postmodernity, Reading Dialectic of Enlightenment against the Grain". Political Theory, Sage Publications, 22 (1), pp. 71-97.
11. Wilker, Sabine. 1989. "Adorno and Derrida as Readers of Husserl, Some Reflections on the Historical Context of Modernism and Postmodernism". Boundary 2, Duke University Press, 16 (2/3), pp. 77-90.
12. Zima, Peter. 2002. Deconstruction and Critical Theory, translated by Emig, Rainer, London and New York: Continuum.

## المراجع المكتوبة باللغة العربية:

13. بسطاويسي، رمضان. 1998. علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت، أدورنونموذجاً، ط 1. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
14. خليل، بكري. 2002. الأيديولوجيا والمعرفة، ط 1. عمان: دار الشروق للنشر والتوزيع.
15. هابرماس، يورغن. 1995. القول الفلسفي للحداثة، ترجمة الجيوشي، فاطمة، دمشق: منشورات وزارة الثقافة.

# الخطاب تجسيد لواقع فلسفي

**أ. مقدم مختارية ،**
قسم العلوم الاجتماعية ،
جامعة معسكر.

إن اشكالية تطبيق الدرس الفلسفي في جوهريتها نابعة من ضيق فهم لطبيعة الفلسفة أولا.ومن عدم إدراك للغاية المراد تحقيقها في العقول- تجريدا- والواقع – تطبيقا- في تعلم وتعليم هذه المعرفة؛ثانيا، باعتبارها ملكة نقدية تحصل في الذهن؛ تكتمل حينا في النمو؛ لتتراجع حينا أخرى. ترتبط في هذا التأرجح بين الاكتمال والنقصان بالقراءة المستمرة التي تنميها، ولانكشافها ترتبط بالقلم الذي يسطرها في حروف وكلمات وجمل فمعان لتشكل الخطاب.

أنتسائل اليوم عن مدى امكانية تسهيل- تبسيط- عملية تطبيق الدرس الفلسفي أم نبحث عن أفاق جديدة تبعث على الابداع في التطبيق الفلسفي؟ما الغاية من التطبيق؟ وفيما تكمن الصعوبة، ولما؟ وهل ترتبط الاشكالية المطروحة بالمعرفة أم بالطالب؟ حسب وجهة نظري ترتبط بالطالب وما نريد أن نصنع منه!!وهل نجعل منه منتجا للفكر مبدعا فيه أم مستهلكا له مستغرقا في التقليد. فالمعرفة الفلسفية عبر آلاف السنين وفي مختلف حضارات العالم حافظت على طبيعتها ومعناها اللامعرف واللامحدد. إذن علينا والحالة هاته أن نضع جل اهتمامنا في تحديد سبل تضمن لنا تحصيل العقل للمعرفة الفلسفية القائمة على النقد والتأمل كمنهج لها. لا أن نموضع الفلسفة في قوالب نلقنها بشكل أوبآخر لعقل بإمكانه أن يسعى إليها. إنه لمن العبث التفكير في موضعة الفلسفة لحساب العقل؛ متناسين أن هذا الأخير هوالآلية المنتجة لهذه المعرفة" معرفة عقلية".

لتطبيق الدرس الفلسفي عوامل بناءة تقود إلى نجاعته، وعوامل تؤدي إلى انهيار معناه قبل تحقيق أهدافه، وإذ يعتبر الأستاذ هوالمعول الجوهري في كلا النوعين من العوامل؛ برجاحة عقله يجعل النشاط المعرفي فعالا بين صفوف الطلبة، وبغيابه يجتثه من أصوله.لهذا ارتأينا زعزعة سلطة الأستاذ المعرفية لتحل محلها صداقة الكتاب. لتتحول وظيفة الأستاذ إلى آلية معرفية مساعدة في عملية التعليم. ووفقا لهذا التغيير في المراكز يستوجب علينا إرساء ثقافة القراءة والاستئناس بصحبة الكتاب، التي عرض لنا فيها "زكي نجيب محمود" بين أوراقه "قشور ولباب" "صفحة ناصعة من أدب "جون راسكن"؛ وهي دعوة قوية جميلة وجهها هذا الناقد العظيم إلى جمهور من المستمعين يستحثهم بها على قراءة الكتب الخالدة، فما أحوجنا إلى كل ما انطلقت به ألسنة

الأدباء، في كل عصر وفي كل أمة لعل الدعوة الكريمة أن تلتمس سبيلها إلى قلوب قرائنا، وقد أخذتهم عن الكتب سنة نخشى أن تعمق وتطول.."( زكي نجيب ،م، 1981: 143)إن غياب فلسفة القراءة عن المجتمع المعرفي- الطلبة- لتدعوا إلى قلق وفزع حري بنا أن نتبناه لنؤسس لوجوده ليس في الوسط الجامعي فحسب، بل وأيضا في الوسط الاجتماعي، لما لا؟ ونحن أمة "إقرأ".

هكذا، يتجلى لنا أن الدرس الفلسفي يستلزم غالبا تحولا شاملا في المنظومة المفاهيمية لتعليم الفلسفة؛ منها إقامة علاقة حميمية بين الطالب والكتاب؛ تشكل بناءا عليها فلسفة القراءة. إن الدعوة إلى حب الكتاب في المجتمع الطلابي هي دعوة للمعرفة عموما دعوة إلى ولادة فلسفة قراءاتية تنمي الوعي المعرفي المجرد والوجودي معا.إذ أن أي قراءة لاتبدأ من فراغ، بل هي قراءة تبدأ من طرح أسئلة تبحث لها عن إجابات. وسواء كانت هذه الأسئلة التي تتضمنها عملية القراءة صريحة أومضمرة، فالمحصلة في الحالتين واحدة وهي أن طبيعة الأسئلة تحدد للقراءة آلياتها (نصرحامد ،أ، 1994: 06 ). وإذا كان "فعل القراءة يتجاوز مهمة الفهم إلى الاكتشاف والانتخاب وإعادة التشكيل" (حبيب،م،2002: 273 )؛ أفلا نولي اهتماما بخلق إدراك معرفي وجودي نقدي مؤسس على قراءة ترمي إلى سلسلة متتابعة من الوحدات يسهم كل منها في انعاش ديناميكية انتاج الخطاب.

والقراءة تدفع إلى التفكير المدرك لجميع الحيثيات الملازمة للواقع المعرفي والاجتماعي، ما يلزم عنه خلق مجال ذاتي لامتداد وجودي خاص بطبيعة الادراك الحاصل. ومن طبيعة التفكير التأملي أن أعود إلى ذاتي لأتعرف عليها أولا- إذ أن جهلي بذاتي يدفع إلى محاولة تغييب الآخر- في هذا اللقاء ألامس كيف أفكر من خلال الصمت؛ فأجد حينها؛ الصمت تفكيرا صادقا. فتكون النتيجة المبدئية:كيف أفكر فيما أفكر فيه؟حينئذ، أدرك طبيعة تفكيري، لأدرك بعدها مباشرة أن الفلسفة ليست إلقاءا ولا استرجاعا لما يقوله أويكتبه غيري، هي ولادة مستمرة لفكر جديد متجدد على الدوام.

وتعود أصول بناء علاقة مع الكتاب لما لها من انعكاسات فعالة، بدءا بترسيخ فلسفة القراءة وتحقيق فعل الكتابة التي ليست بأي شكل من الأشكال "وعاء لشحن وحدات معدة سلفا، إنما هي صيغة لانتاج هذه الوحدات وابتكارها ( عبد الله ابراهيم،وآخرون، 1996: 133 )،تتويجا بانبناء الخطاب المجسد لفعل التفلسف. في هذا الترابط تكمن ديناميكية التأثر والتأثير بين الذات العارفة والمعرفة/بين الذات العارفة والمجتمع. وإذ تحتل الكتابة دورا فعالا في بناء الخطاب؛ باعتبارها "الأثر الذي يشكل البناء النهائي لفعل القراءة من جهة، فانها تعتبر من جهة ثانية؛ بمثابة هدم للنص واختراق للأسس التي شكلته لإعادة تركيبه من جديد"(سواريت، ب،د(س):

45)،وفي هذا دلالة بينة على ولادة نص جديد؛ هذا الأخير "الذي ليس إلا نقطة لقاء بين قدرة التعبير وفاعلية التأويل، تأخذ حجمها مع كل قراءة، ومع اقتدار كل قارئ" (حبيب ،م، 2002: 303). و"قدرة التعبير" تحيلنا إلى ضرورة المعرفة باللغة التي يعبر بها، وإدراك اسرار التعبير به. وهذا يقتضي ثقافة لغوية تعين على تحقيق تلك الغاية (بدوي،ط،1967: 199).فبفضل اللغة"تصبح التجربة الخاصة عامة. فاللغة تخارج يتعالى به انطباع ما ويصير تعبيرا خارجيا. أوبعبارة أخرى هي تحويل النفسي إلى تعقلي صوري، والتخارج وقابلية النقل هما شيء واحد بعينه، لأنهما ليس سوى السموبجزء من حياتنا إلى مستوى لوغوس الخطاب" ( بول،ر،2003: 48).تلك إذن،هي، بعض أهم عناصر الاستجابة التي ينطوي عليها فعل القراءة الذي يؤدي إلى انتاج مفاهيم وتشكل تصورات تلقي بظلالها على نشاة الخطاب. هذه النشأة التي صورها "الأستاذ قاري" على أنها "الميلاد الفعلي للفلسفة" (قاري، م،(د.س): 218). إن الاجتهاد في التأسيس لجعل لحظة الميلاد هذه وجودا فعليا في تعليم الفلسفة كفيلة أن تحقق لنا الاستئناس بفعل التفلسف وما يتمخض عنه من خطابات ملازمة وناشئة عن لحظات التفكير المتباينة. فنجمع حينها، بين الفكر والتجربة على مسرح الخطاب المكتوب.

وانطلاقا من هنا، نقف على غاية ذات بعدين نحققهما بفضل الجهد المبذول في الرحلة الأبدية مع القراءة بحثا عن المعرفة واكتشافا للحقيقة.أولاهما؛ تتمثل في إدراك الطالب أنه مفكر عليه استثمار آليات وميكانيزمات التحليل النقدي ليوجد لذاته مجالا وجوديا في هذا العالم. وثانيهما؛ تجسيد ما تم إدراكه معرفيا –في الوسط التعليمي- ووجوديا بفعل التجربة المعاشة- الحياة الاجتماعية- وبلورته في خطاب تكاملي، أوتقاطعي ، أونقدي محض. ومن خلال هذا التلاقح بين المعرفي والاجتماعي تنبعث بوادر التغيير والتجديد في الحياة المعرفية والاجتماعية معا.

في حقيقة الأمر،إن التفكير في غياب الخطاب الطلابي الواعي، في تعليمنا المعاصر ليشكل مرحلة حرجة في الوسط التعليمي والاجتماعي، نظرا لغياب حوارية بين الوسطين. وما هوأكيد أن الجميع لاحظ الشرخ القائم بين التعليم والمجتمع، ويرجع ذلك لأسباب منها ماهوسياسي ، واقتصادي وتاريخي، واجتماعي، وأحيانا أخرى ؛ معرفي منهجي.ما يهمنا هنا، هوأن الفلسفة كفيلة أن تضطلع بمهام صهر المعرفي والاجتماعي في مجال تفاعلي موحد.

إذن، الاشكالية المطروحة ليست محصورة في كيفية تطبيق الدرس الفلسفي من حيث هودرس معرفي نظري؛إنما هي كذلك؛ لأننا لم ندرك لها مقاما وجوديا في واقعنا المعاش. بمعنى أوضح لم نربطها بحياتنا الاجتماعيةوالاشكالية الناجمة عن هذا الوضع هي كيف نؤسس للعلاقة بين المجتمع والفلسفة؟ والفلسفة "ليست إلا نشاطا عقليا يسعى فيه الانسان عموما إلى فهم طبيعة الكون وطبيعة النفس والعلاقات بين

هذين الأمرين في التجربة الانسانية ككل"( مصطفى،ن، 1998 :29). إن هذا النشاط العقلي اللامحدود متجدد بتجدد الكون، بتجدد الانسان والمجتمع، ويتطور بتطور المعارف البشرية (محمد عابد ،ج، 1971 : 55 ). بناءا على ذلك نقر، أن الوضعيات المنهجية الهادفة إلى تحقيق الاندماج التام للمتلقي – في حين أن الطالب الفلسفي منتج لا متلقي- في إطار الدرس الفلسفي ليست ذات أهمية لكون الاندماج لحظة آنية لا تمت بصلة إلى الحالة الابداعية الناجمة عن فعل التفلسف الذي يحتوي بين ثناياه أولى بدايات تشكل الخطاب.

جلي أنه لا سبيل إلى إدراك معنى التفلسف إلا بالممارسة الذاتية للتفكير الفلسفي التي تقحم الطالب في عالم الفكر الفلسفي، من خلال توليه زمام تطبيق الدرس الفلسفي. بالتالي، فان الوظيفة الجوهرية المنوطة بتطبيق الدرس الفلسفي تقوم على إنتاج الخطاب الذي يعلن عن كيفية وحقيقة التمثلات المنطبعة في ذهن الطالب؛ إنه دليل عن تحد وتجاوز لسلطة الإلقاء/التلقي.و"استقلالية المكتوب تجعل منه غاية في ذاتها "(كلود ،ح، 2003: 115) .بذلك؛ يغدوالتطبيق حاصلا ندرك من خلاله نجاعة النشاط المعرفي الفلسفي:

**قبل** ← **إعداد وتحضير (قراءة)**

**أثنـــاء** ← **إنتاج معرفي (الخطاب)**

**بعد التطبيـــق** ← **استمرارية التفكير الحوار بين المعرفة/الوجود**



فيتحول التطبيق من مجال للتلقي –كما عهدناه- إلى مجال خصب للابداع في الخطابات، "فانتاج الخطاب- كما يرى رولان بارث- ليس هوأن نتواصل بل هوأن نسود ونسيطر".

وحري بنا الاشارة إلى أن هذا المجال التوليدي للخطاب تتجدد من خلاله الأدوار والوظائف –في تطبيق الدرس الفلسفي- وفقا للمعادلة التالية:

عقل/كلمة/آلية معرفية مساعدة. وهذه المفاهيم نسقطها بالترتيب على كل من: الطالب، الكتاب، والأستاذ.

وهذه العلاقة كفيلة بضمان ديناميكية مستمرة لانتاج الخطاب. أن نشرك الطالب في انتاج الخطاب معناه أن نساهم بحظ وافر في إحياء الدور الغائب لهذا المجتمع المعرفي تواصلا وارتباطا بقضايا المجتمع .

وهذه الحاجة في انتاج الخطاب هي رغبة يسعى العقل- على الدوام- لارضائها ،لأنها تشكل استمراريته في الوجود من خلال التفكير اللامنقطع بشكل واعي أوغير واعي.فهي تدفع به إلى البحث عن طبيعة الحقائق وسر وجودها أوغيابها ، لاستعراض وبسط نفوذها على الوجود.داعية إلى تفسيره وفهم معانيه ،لتغدومالكته لا الوجود يملكها.

**المرجعة:**


- بدوي طبانة. (1967) .النقد الأدبي عند اليونان، ط1 ،القاهرة ،مكتبة الأنجلوالمصرية للنشر.
- بول ريكور . ( 2003 ). نظرية التأويل الخطاب وفائض المعنى،ط1 ،تر: سعيد الغانمي ،المغرب ،المركز الثقافي العربي.
- زكي نجيب محمود. (1981) .قشور ولباب،(د.ط)،القاهرة،دار الشروق .
- حبيب مونسي. ( 2002) .فلسفة القراءة وإشكاليات المعنى،من المعيارية النقدية إلى الانفتاح القارءاتي المتعدد ،(د.ط) ، وهران، الجزائر ، دار الغرب للنشر.
- كلود حجاج.( 2003) . إنسان الكلام؛ مساهمة لسانية في العلوم الانسانية،تر رضوان ضاضا ،ط1 ،بيروت، دار الطليعة.
- مصطفى النشار. ( 1998). مدخل جديد إلى الفلسفة،ط1 ،القاهرة،دار قباء للطباعة.
- محمد عابد الجابري وآخرين. ( 1971).دروس الفلسفة،( د.ط)،الدار البيضاء،المغرب ،دار النشر المغربية.
- عبد الله ابراهيم،وآخرين. ( 1996 ). معرفة الآخر؛ مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة، ط2،الدار البيضاء،المغرب،المركز الثقافي العربي.
- قاري محمد. (د.س)."توظيف تقنية الخطاطة في ضبط المفاهيم الفلسفية"،سلسلة منشورات مخبر العمليات التربوية والسياق الاجتماعي، الفلسفة والديداكتيك، وهران،الجزائر، دار الغرب للنشر .
- نصرحامد أبوزيد. (1994) . اشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط4.
- سواريت بن عمر. (د.س) ."القراءة والكتابة والنص الفلسفي"، سلسلة مشورات مخبر العمليات التربوية والسياق الاجتماعي،وهران،الجزائر، دار الغرب للنشر.

# الخلفيات الوضعية لمنطق أرسطو

**أ. عدالة عبد القادر ،**

قسم العلوم الإجتماعية ، جامعة معسكر.

**التمهيد :**

لقد تصدى الكثير من الباحثين لتوضيح الخلفيات الميتافيزيقية للمنطق التقليدي، ونحن سنحاول فيما يلي تبيين الخلفيات الوضعية لهذا المنطق. ونقصد بها الروح العلمية المنطقية الصورية الصِّرفة التي تقف وراءه.

إن هذه الروح الوضعية لا نجدها بسهولة في المنطق القديم، كما تركه المدرسيون (مناطقة وفلاسفة العصور الوسطى)، سواء كانوا مسلمين أومسيحيين وكما ندرسه وندرِّسه إلى يومنا هذا. فالمنطق الموروث عن الوسطويين - كما هومعروف- مشحون بكثير من الأفكار الميتافيزيقية، الفلسفية وحتى السيكولوجية. وهذه الخلفية المضطربة ذات المضمون الثقيل طغت على الخلفية الوضعية العلمية الصورية المحضة، بحيث أضحت هذه مختفية إلى حد كبير.

إن معارف المنطق التقليدي تتوزع إلى : معارف منطقية خالصة مثل: الاستدلال المباشر وغير المباشر، معارف فلسفية ميتافيزيقية مثل : المقولات ومبادىء العقل، معارف سيكولوجية مثل: المحسوس والمعقول وما يتصل بهما من إدراك، تخيّل وتذكر..إلخ . وهذا، لأن هدف المدرسيين من وراء تنظيم مباحث هذا العلم، كان تربوياً تعليمياً أي تزويد المتلقيّ بأكبر قدر ممكن من المعارف. ومن هنا ، فقد كان هدف المدرسيين مدرسياً بأتم معنى الكلمة (الفندي، م. 1976 : 31- 40).

وما دام الأمر على هذا النحو، فيجب أن يكون المنهج المتبع في عرض المسائل عند المدرسيين منهجاً جدلياً، تعليمياً ولغوياً من أجل تبسيطها للمتعلم. لقد روعيت حاجة المتعلم وليس الحاجة النظرية العلمية لبناء العلم بناءً محكماً. لهذا، كانت البداية مع مبحث التصورات ثم مبحث القضايا ثم مبحث القياس (الفندي، م. 1976 : 31- 40) .

أما هدف المدرسيين الثقافي البعيد من وراء تأسيس المنطق، فهومحل خلاف. ويتجلى هذا الخلاف في وضع عدة تعريفات للمنطق. فمن قائل أنه آلة "أورغانون" ومن قائل أنه معيار العلوم ومن قائل أنه صناعة .

ولعلَّ هذا التضارب في الأهداف وذلك التكديس في المعارف هوالذي جعل (ديكارت) ينفر من المنطق التقليدي ويهاجمه. ويقول بأنه لا ينفع لبلوغ الحقيقة، وإنما

ينفع في توضيح الحقيقة للمتعلم. وهذا ذاته ما جعل شيخ الإسلام (ابن تيمية) يهاجمه أيضاً ويقول بأنه لا ينفع علمه بليداً ولا يضر جهلُه ذكياً .

**التحليل**

بناءً على ما سبق، يتبين لنا أن هذه الروح الوضعية الصورية لا تتجلى بوضوح في المنطق المدرسي . إذن، علينا أن نعود أدراجنا إلى القرن ال 4 ق.م، لنفتّش عنها في ثنايا المنطق الأصلي عند المعلم الأول، مؤسس علم المنطق (أرسطو).كما أن هذه الروح الوضعية واردة بوضوح عند الرواقيين وعند فيلسوفنا الشيخ الرئيس ( ابن سينا ). لكننا سنتطرق في هذا الموضوع إلى أرسطوفقط،كما يشير العنوان.

هناك معالم قيّمة جداً من وجهة نظر علمية وضعية معاصرة تواجهنا عند (أرسطو) وهي : (الفندي، م. 1976 : 41- 47).

1/. إن المنطق عند (أرسطو) أخذ اسم "التحليل" كما قلنا. وكتابه "التحليلات الأولى" هوالذي يضم مباحث هذا العلم، وتتمثل في القياس والاستنباط. أما المباحث الأخرى، فقد خصص لها المؤلف كتباً أخرى، أبرزها "المقولات" و"العبارة". وفي هذه النقطة، اقترب من المناطقة اللوجستيقيين المعاصرين (أي في اعتباره المنطق نظرية للاستنباط).

2/. عناية (أرسطو) بالجانب الصوري للاستدلال. فقد وضع قواعد لتمييز الاستدلال الصحيح صورياً عن غيره. وكان حريصاً على التعبير عن جميع الأقيسة الصحيحة برموز حرفية أي بمتغيرات مكان الحدود، لأنه يدرك أن مادة الاستدلال لا تهم من زاوية منطقية محضة. أما الأقيسة الفاسدة، فقد استعمل بشأنها حدوداً لغوية لإظهار فسادها. ولوأن (أرسطو) وضع رموزاً للثوابت أيضا، لخطا بالمنطق خطوات عملاقة. فالتقدم الذي حققه المنطق المعاصر والرياضيات المعاصرة يعود –بالدرجة الأولى- إلى الرمزية التامة التي يستحيل إجراء الحساب بدونها.

3/. انتبه (أرسطو) إلى فكرة النسق الاستنباطي، إذْ بيّن هذا الجانب بالنسبة للهندسة في كتابه "التحليلات الثانية". لقد شرح المبادئ التي تقوم عليها الهندسة المستوية. ولعلّ (إقليدس) استلهم هذه الفكرة من (أرسطو) عند وضعه لـ "عناصر الرياضيات" .وتاريخ العلوم يذكر أن (إقليدس) الرياضي كان عمره ثمان سنوات عند وفاة (أرسطو).

وقد اعتبر(أرسطو) "التحليل" أي المنطق من "العلوم البرهانية" أي العلوم الاستنباطية، الأمر الذي يُعَدُّ في غاية الأهمية من وجهة نظر منطقية رياضية معاصرة.

فهو لم يقل أن المنطق آلة ولا صناعة ولا علماً معيارياً ، كما وصفه الفلاسفة المدرسيون من بعد.

**أولا : الروح العلمية من خلال صياغة القياس الحملي**

إن هذه الروح المنطقية العلمية الخالصة عند (أرسطو) تجاه القياس، تتجلى في صياغته له ، كما سيأتي شرحه.

إن المنطقي البولوني الكبير(يان لوكا شيفتش: 1878- 1956) قدّم الصورة الحقيقية الأصلية للقياس الأرسطي في شكل شيّق وعلى مراحل ( لوكا شيفتش، ي. 1961 : 13- 15 ). وسنحاول أن نوجز قوله فيما يلي:

1/ الصورة المألوفة للقياس (أي الصورة المدرسية) هي على النحوالآتي:

" كل إنسان فان، سقراط إنسان إذن سقراط فان" . هذا القياس اعتُبر مشائياً ، لكنه يختلف عن قياس (أرسطو) الأصلي، حيث أن موضوع مقدمته الصغرى (سقراط) إسم مخصوص، بينما (أرسطو) لم يفعل ذلك.

2/ إذن، فالقياس الآتي أقرب إلى قياس أرسطووهو :

" كل إنسان فان، كل إغريقي إنسان إذن كل إغريقي فان". لكن العلاقة هنا ، هي علاقة استنتاج قضية من مقدمتين صادقتين افتراضاً. بينما صياغة (أرسطو) للقضايا هي صياغة لزومية، تشكل المقدمتان مقدّم القضية اللزومية وتشكل النتيجة تاليها. وهناك فرق بين الصياغتين الاستنتاجية واللزومية، حيث أن الاستنتاج ينطلق من مقدمات تقريرية بينما اللزوم ينطلق من مجرد افتراض فارغ من أية دلالة وجودية .

3/ إذن، فالقياس التالي أقرب أكثر إلى الشكل الأرسطي الأصلي:

" إذا كان كل جزائري مسلماً وكان كل عنابي جزائرياً ، فإن كل عنابي مسلم". لكن هذا القياس يحتوي على حدود ثابتة، بينما القياس والمنطق - بشكل عام- يُعنى بالصورة. فلا بُدَّ إذن من استعمال الحروف كرموز، كما فعل (أرسطو). إذن، فالصورة الأقرب إلى قياسه هي كما يلي :

" إذا كان كل أ هوب وكان كل ج هوأ فإن كل ج هوب". لكن (أرسطو) يبدأ القضية بالمحمول وليس بالموضوع . إذن، فالقياس الأرسطي الأصيل هو: " إذا كان ب محمولاً على كل أ وكان أ محمولاً على كل ج فإن ب محمول على كل ج". وهووارد في الصيغة الآتية أيضا: " إذا كان ب ينتمي إلى كل أ وكان أ ينتمي إلى كل ج فإن ب ينتمي إلى كل ج".

تلك هي الصورة التي يقدمها لنا (لوكا شيفتش) عن القياس الحملي.

وإذا كان (أرسطو) يعوّض متغيرات القياس أحياناً بحدود؛ فهويحرص على أن تكون عامة غير شخصية. هذا، لأن الحدود الجزئية - في نظره- لا يصلح استخدامها في القياس. وكما أن صحة القياس المنطقية لا تتوقف على المحتوى، فإنها أيضاً لا تتوقف على شكل المتغيرات. فيمكن استخدام الحروف: أ،ب،ج كما يمكن استخدام الحروف: س،ص،ع (لوكا شيفتش، ي.1961 : 19- 21 ) . إن استعمال المتغيرات في القياس هومن أعظم ما ابتكره (أرسطو). وهواستعمال يدل على أن النتيجة لا تلزم عن مادة المقدمتين، وإنما عن اجتماع صورتي المقدمتين كما ذكرنا.

وهكذا، يستمر (أرسطو) في عرض قياسه الحملي من خلال الصورة الواردة آنفاً. وهي عبارة عن قضية لزومية فارغة من أي محتوى مادي، يكون مقدّمها مكوّناً من المقدمتين ويكون تاليها هوالنتيجة، بحيث يمكن صياغتها كالآتي: " إذا كان ق وك فإن ل ".

أما القياس التقليدي على صورة :" كل أ هوب، كل ج هوأ إذن كل ج هوب ". فهوصياغة غير أرسطية وغير موجودة في مؤلفات سابقة على مؤلفات ( الإسكندر الأفروديسي ) ( لوكا شيفتش، ي.1961 : 35-38). والفرق بين القياسين كبير من زاوية منطقية رياضية معاصرة. وهذا، لأن ذلك يجعلنا نقرر أن المعلم الأول انطلق في منطقه من القضية لا من الحدود، تماماً مثل رواد المنطق الرياضي المعاصر. وما يقال عن انطلاقه من الحدود، يصح توجيهه إلى المناطقة المدرسيين لا إليه، علماً بأن منطق الحدود التقليدي غير وارد أصلاً في كتابه الخاص بالمنطق وهو" التحليلات الأولى ".

ولوشئنا أن نتحقق من كلام ( لوكا شيفتش ) وعدنا إلى كتاب " التحليلات الأولى "؛ لوجدناه يشرح الشكل الأول من القياس الحملي كما يلي : " إن كانت أ مقولة على كل ب وكانت ب تقال على كل ج ، فمن الاضطرار أن تقال أ على كل ج " ثم يقول: " وأيضاً إن كانت أ غير مقولة على كل شيء من ب وكانت ب تقال على كل ج، فإن أ لا تقال على كل شيء من ج (أرسطو، منطق أرسطو.1980 : 148). وعليه، فنحن لا نملك إلا أن نؤكد ما ذهب إليه ( لوكا شيفتش ) بشأن الصورة الحقيقية للقياس الأرسطي.

وعلاوة على ذلك، لا نجد هذه الصياغة اللزومية عنده في القياس فقط، إنما نجدها أيضا في الاستدلال المباشر. وهوما يؤكد تمسكه بها. فيقول :" إذا كان أ ينتمي إلى كل ب، فبالضرورة ب ينتمي إلى بعض أ " بحيث تشكّل مقدمة العكس مقدم القضية الشرطية وتشكل النتيجة تاليها، ويواصل ( أرسطو) شرحه لقواعد العكس،

فيقول : " إذا كان أ لا ينتمي إلى بعض ب، فليس من الضروري أن ب لا ينتمي إلى بعض أ ". ويضيف أرسطوما يلي : " إذا كان أ ينتمي إلى بعض ب، فبالضرورة ينتمي ب إلى بعض أ، إذْ يصدق أنه أياً كان أ وأياً كان ب، إذا كان أ ينتمي إلى بعض ب، فإن ب ينتمي إلى بعض أ. ولكننا لا نستطيع القول أنه إذا كان أ لا ينتمي إلى بعض ب ، فبالضرورة ب لا ينتمي إلى بعض أ، إذْ لا يصدق أنه أياً كان أ وأياً كان ب، إذا كان أ لا ينتمي إلى بعض ب، فإن ب لا ينتمي إلى بعض أ ". وعبارة " أياً كان "أو" مهما كان " تسمى في المنطق المعاصر بالسور الكلي.( أرسطو، 1980: 143/ لوكا شيفتش، ي. 1961: 24- 23 ).

وهذه الصورة توضح أن العلاقة التي اعتنى بها ( أرسطو) في منطقه هي علاقة التضمُّن التي ستشكِّل إحدى العلاقات الكثيرة التي ستظهر في المنطق الرياضي المعاصر.

وإذا كان ( أرسطو) يصوغ أقيسته في قضايا لزومية، فإن ( لوكا شيفتش ) يقترح نسقاً من الرموز للتعبير عن هذه القضايا للقياس الأرسطي لتقريبه من المنطق الرياضي الحديث بشكل أدق وأعمق. ويتكون نسقه من ثوابت ومتغيرات خاصة بالحدود وثوابت ومتغيرات خاصة بالقضايا. وهذا كما يلي ( لوكا شيفتش ، ي. 1961 :105-108) :

الرموز الدالة على الحدود : أ، ب، ج ( متغيرات لحدود ).

الرموز الدالة على الثوابت الرابطة بين الحدود : " كا " أي كل، " با " أي بعض، " لا " أي السلب الكلي، "نا" أي السلب الجزئي.

الصياغة الرمزية للقضايا الحملية الأربع :

كا أ ب تعني كل أ هوب أي ب ينتمي إلى كل أ .

لا أ ب تعني لا أ هوب أي ب ينتمي إلى لا أ .

با أ ب تعني بعض أ هوب أي ب ينتمي إلى بعض أ .

نا أ ب تعني بعض أ ليس ب أي ب لا ينتمي إلى بعض أ .

الرموز الدالة على القضايا :ق، ك،ل

الرموز الدالة على الثوابت الرابطة بين القضايا : " ما" تعني إذا كان ... فإن ...، "طا " أي واو، " سا" أي ليس. وكل الروابط الخاصة بالحدود أوبالقضايا تُكتب قبل مربوطاتها. وهذا، لتجنّب الأقواس. ويدعو(لوكا شيفتش ) إلى تعميم طريقته على كل مباحث المنطق والرياضيات.

تطبيق الطريقة على الضرب BARBARA :

إذا كان كل أ هوب وكان كل ج هوأ فإن كل ج هوب.

بالرموز:

ما طا كا أ ب كا ج أ كا ج ب

المقدم التالي

تطبيق الطريقة على الضرب DARII:

إذا كان كل أ هوب، وبعض ج هوأ إذن بعض ج هوب.

ما طا كا أ ب با ج أ با ج ب

المقدم التالي

وحسب ( لوكا شيفتش )، يمكن تطبيق هذه الطريقة على القياس الشرطي على النحوالآتي :

بالرموز العادية : إذا كان ( إذا كان ق، فإن ك) فإنه ] إذا كان ( إذا كان ك فإن ل) فإنه (إذا كان ق فإن ل) ].

برموزه : ما ما ق ك ما ما ك ل ما ق ل

المقدم التالي

عبارة قضوية أخرى للتحليل: ما ما طا ق ك ل ما طا سا ل ك ساق ( برموز لوكا شيفتش).

تعني بلغة الرموز العادية :

[إذا كان] إذا كان ( ق وك ) فإن ل [فإنه] إذا كان ( ليس ل وك ) فإنه ليس ق ]

المقدم التالي

غير أن ( أرسطو) لا يكتفي في عمله المنهجي بالبرهنة على صحة الأقيسة، بل يبرهن أيضاً على فساد أوخطإ بعض الصور بنفس الطريقة اللزومية والرمزية. وبين أيدينا الصور الآتية على سبيل المثال( لوكا شيفتش، ي.1961 : 97-98 )

- إذا كان أ ينتمي إلى كل ب وكان ب ينتمي إلى لا ج ، فإن أ لا ينتمي إلى بعض ج.

هذه الصورة ليست قياساً. وإذا وضعنا مكان المتغيرات حدوداً ، فإن المقدمتين تصدقان لكن النتيجة تكذب.

- إذا كان أ ينتمي إلى كل ب وكان ب ينتمي إلى لا ج ، فإن أ ينتمي إلى لا ج هي الأخرى ليست قياساً.

- إذا كان أ ينتمي إلى كل ب وكان ب ينتمي إلى لا ج، فإن أ ينتمي إلى بعض ج هي الأخرى ليست قياساً.

- إذا كان أ ينتمي إلى كل ب وكان ب ينتمي إلى لا ج، فإن أ ينتمي إلى كل ج هي الأخرى ليست قياسا.

وهكذا، يمضي ( أرسطو) في رفض هذه الصور القياسية مستعينا بوضع حدود معيّنة تحقق المقدمتين ولا تحقق النتيجة. وهي صور خاطئة، نظراً لإخلالها بقواعد القياس. وأصل الإخلال هوانتفاء دور الحد الأوسط المتمثل في الربط بين الحدين الأكبر والأصغر ( أي كلما حدث خرق لقاعدة؛ كلما بَطُل دور الحد الأوسط).

**ثانيا: ردّ الأقيسة بطريقة منطق القضايا المعاصر** ( لوكا شيفتش، ي.1961 : 73- 80 )

نحن نعرف أن ( أرسطو) والمدرسيين يردون الأقيسة الناقصة وهي الخاصة بالأشكال الثاني ،الثالث والرابع إلى أقيسة الشكل الأول الكاملة لتبرير مشروعيتها المنطقية. وهذا ، لأن الشكل الأول ، ولا سيما ضربه الأول BARBARA، هوالقابل وحده للتفسير بالمفهوم والماصدق معا .أما ( لوكا شيفتش )؛ فإنه يرى أن إثبات صحة هذه الأقيسة الناقصة يأتي من أقيسة الشكل الأول الكاملة اعتماداً على قوانين العكس وقانونين من قوانين منطق القضايا المعاصر هما: " قانونا العامِل ". ويتم ذلك بالنسبة لجميع الأقيسة الناقصة باستثناء الضربين BAROCO من الشكل الثاني وBOCARDO من الشكل الثالث. فهذان الضربان يقتضيان قوانين أخرى من منطق القضايا.

**مثال**: لنأخذ الضرب FESTINO من الشكل الثاني. فحسب قواعد الرد المشائية، يتم الرد إلى الضرب FERIO من الشكل الأول بعكس المقدمة الكبرى السالبة. لكن ( لوكا شيفتش ) يقول بأن هذا الرد الأرسطي يَستعين ضمنياً بالحدس. فهويعتمد على قانونين من حساب القضايا وقانون القياس الشرطي الآتي :

إذا كان ( إذا كان ق، كا ن ك ) فإنه ] إذا كان ( إذا كان ك، كان ل ) فإنه ( إذا كان ق، كان ل) [.

كما يعتمد على قانوني العامل الآتيين :

1/ إذا كان ( إذا كان ق، كان ك) فإنه ( إذا كان ق وكان ل ، فإن ك وإن ل ).

2/ إذا كان ( إذا كان ق، كان ك ) فإنه ] ( إذا كان ل وكان ق ) فإن ( ل وإن ك ) [.

فالقانونان مع قانون قياس الشرط المذكور أعلاه يستخدمان في الرد.

فعلينا أن نعوّض المتغيرات القضوية ق، ك، ل بمقدمات من المنطق الأرسطي. فإذا فعلنا ذلك، حصلنا على الضرب FESTINO. وهذا، كما يلي:

بتطبيق قانون القياس الشرطي على النحوالآتي:

ق ك

إذا كان {إذا كان [ ( لاب هوأ ) و( بعض ج هوب ) ] فإن [ ( لا أ هوب) و(بعض ج هوب ) ] } فإنه ل

} إذا كان[ (لا أ هوب) و(بعض ج هوب) ]فإن ] بعض ج ليس أ) [

فإنه }إذا كان ] ( لا ب هوأ) و( بعض ج هوب ) [ فإن ( بعض ج ليس أ ) {

لوأردنا أن نشرح هذا التطبيق؛ نقول: هذه العبارة تتكون من جزأين. الجزء الأول يعني أنه إذا كان لدينا مقدمتا الضرب FERIO، فإننا نشتق مقدمتي الضرب FESTINO. ومنه، ينتج الجزء الثاني من العبارة. وهويعني أنه إذا صحّ القول بمقدمتي الضرب FESTINO، فإننا نستنتج نتيجة هذا الضرب. ومنه نستنتج إذاً صحَّ القول بمقدمتي الضرب FERIO نستنتج نتيجة هذا الضرب. وهكذا، يتم رد الضرب FESTINOإلى الضرب FERIO .

أما إذا طبقنا قانون العامل الأول؛ فيكون الأمر أبسط. وهذا، على النحوالآتي :

ق ك ق ل

إذا كان [ (لا ب هوأ ) فإن ( لا أ هوب ) ] فإنه{إذا كان [ (لا ب هوأ ) و( بعض ج هوب ) ]
فإن [ (لا أ هوب ) و( بعض ج هوب ) ] }.

ك ل

لوأردنا شرح هذا التطبيق: نقول: هذه العبارة تتكون أيضاً من جزأين. الجزء الأول يعني أنه إذا كان لنا مقدمة الضرب FERIO الكبرى، فإننا نستنتج بالعكس مقدمة الضرب FESTINO الكبرى. ومنه، ينتج الجزء الثاني من العبارة. وهويعني ، ما يُضاف إلى مقدمة الضرب FERIO الكبرى؛ يُضاف – بالضرورة – إلى مقدمة FESTINO الكبرى ( وهوالمقدمة الصغرى ). وهكذا، يتم رد الضرب FESTINO إلى الضرب FERIO ، بشكل أبسط. ويُلاحظ أن تالي تطبيق القانون الثاني هومقدم تطبيق القانون الأول.

أما بالنسبة لردِّ الضربين BAROCO من الشكل الثاني وBOCARDO من الشكل الثالث؛ فلا يمكن رد هما إلى الشكل الأول بواسطة العكس؛ لأن عكس الكلية الموجبة يعطينا جزئية موجبة. وهذه، ستقترن بالجزئية السالبة؛ فلا يكون هناك إنتاج.

فالحل عند ( أرسطو) هوالاعتماد على البرهان بالخلف في عملية الرد إلى الضرب الأول الكامل BARBARA من الشكل الأول. وهذا، كما سنرى بالنسبة لرد الضرب BAROCO :

قبل كل شيء، يرى ( لوكا شيفتش ) أن الرد الأرسطي القائم على البرهان بالخلف يكون مناسباً لوكنا أمام استنتاج عادي، يكون المطلوب فيه محاكمة المقدمات إن كانت مشروعة أم لا. لكن، بما أن القياس الأرسطي هوقضية لزومية – كما ثبت – تصدق على كل القيم التي تُعطى للمتغيرات أ، ب، ج؛ فإن عوّضنا هذه المتغيرات في القياس التقليدي السابق بالحدود: أ: إنسان، ب: مسلم، ب : مسلم، ج : جزائري، نقول ما يلي :

" إذا كان كل إنسان كائناً حياً، ولم يكن بعض الجزائريين بكائنات حية؛ فإن بعض الجزائريين ليسوا أناساً ".

فنحن هنا أمام مقدمتين إحداهما كاذبة نتجت عنهما نتيجة كاذبة. لذلك، فلا داعي لافتراض كذب النتيجة وصدق نقيضها، لأن هذه الفرضية ستعطينا نتيجة صادقة لا كاذبة وهي : " كل جزائري إنسان ". إذن ، فالرد إلى المحال هنا؛ هوردٌ إلى الحق.

وعليه، يقترح ( لوكا شيفتش ) ردًا بطريقة أنسب؛ لأننا أمام قضية لزومية أصلاً. وهورد يجب أن يقوم على سَلْب القضية كلها، لا سلب قضية جزئية فقط. لذلك، علينا أن نصوغ الضرب BAROCO في القضية اللزومية الآتية :

" إذا كان ق وكان ليس ل، فإنه ليس ك". بمعنى، لا يمكن أن تصدق (ق) وليس ( ل ) مع صدق ( ك )، علماً بأن: ( ق) هي كل أ هوب، ( ك ) هي كل ج هوأ، ( ل ) هي كل ج هوب. فالقياس الكامل BARBARA، وهوالأصل يقرر: ( ق ) و( ك ) صادقان مع صدق ( ل ). بينما نفي القضية اللزومية يكون: صدق ( ق) وليس ( ل ) مع صدق ( ك ). وهذا يتنافى مع الأصل. إذن، إذا كان مقدم القضية: " ق وليس ل "؛ كان التالي : " ليس ك ".

بعد هذا التحليل للقياس الأرسطي من وجهة نظر المنطق الرياضي الحديث، لبيان الروح الوضعية العلمية المحضة التي صاغت نظرية هذا القياس؛ بقي لنا أن نشير إلى بعض ملامح النسق اللوجستيقي في بناء هذه النظرية، ليكون المعلم الأول بحق، المهد الأول لنشأة منطق فرضي استنباطي.

**ثالثا: ملامح النسق الفرضي الاستنباطي في نظرية القياس الأرسطي** (زيدان ، م. ف. 1979 :30- 34/ لوكاشيفتش، ي.1961 :99 - 104 )

**1**/ نقطة البَدْء هي الثوابت الأربعة: " كل هو "،لا هو "، "بعض هو "، "بعض ليس هو" والثابتان " كل هو "، " بعض هو" هما أوليان يعرِّف بهما الثابتين الآخرَين. وكلها ثوابت تربط بين متغيرات لحدود ليست جزئية أي ليست شخصية. ومن هذه الثوابت والمتغيرات تتكون القضايا الحملية الأربع .

**2**/من المقدمات تتكون الروابط القضوية:" إذا كان... فإن " ، " و"، " ليس يصدق أن ".

**3**/ قسَّم ( أرسطو) الأقيسة إلى ثلاثة أشكال. واعتبر أقيسة الشكل الأول كاملة وغيرها ناقصة. وعمل على ردِّ الأقيسة الناقصة إلى الأقيسة الكاملة. وهذا الرد يعني برهنة. فالقياس المردود مُبَرْهَنَة والقياس الكامل مسلمة. وأبرز أنواع الرد: البرهان بالعكس والبرهان بالخلف. وهي براهين تنطوي على قوانين مأخوذة من منطق القضايا ومنطق الاستدلال.

إذن، فلا جدوى من البحث عن المبدإ المدرسي في نظرية القياس عند ( أرسطو) وهو: مبدأ " المقول على الكل وعلى اللا واحد ". فأرسطولم يعتبره كذلك.

**رابعا: بُذور أخرى**

بالإضافة إلى ما سبق، مهّد (أرسطو) - بشكل واضح – إلى إقامة نظرية رئيسية من نظريات المنطق الرياضي، وهي نظرية حساب المحمول .وهذا، لأن نظرية القضايا المعاصرة لا تستطيع البرهنة على القياس الحملي ، لأن قضاياه مُسَوَّرة بسور كلي أوجزئي (كل أوبعض ) وقد تحتوي على أسماء شخصية. إذن، كان لا بد من تأسيس نظرية تُعْنى بأمر هذه البرهنة. فنشأ ما يُسمى بمنطق حساب المحمول (الحصادي ، ن . 1995 : 108) .

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن ( أرسطو) بتحليله لمنطق القضايا وتصنيفه لها إلى موجهة وغير موجهة؛ مهَّد إلى نشأة نسق منطقي سيظهر في القرن ال20 متميِّز عن النسق الكلاسيكي وهومنطق الجهة ( BLANCHE, R.1968:83-88 / CARATINI R. Et F.,1976 : 68-69 ) لذي يُحيل بدوره إلى المنطق كثير القيَم. فأرسطوصنَّف القضايا إلى ضرورية وغير ضرورية، مستحيلة وممكنة، أكيدة وحادثة. وكل لفظ من هذه الألفاظ أمكن التعبير عنه حالياً بلغة رمزية بالاستعانة بإشارة النفي كما يلي :

الضروري: $\neg$ ممكنٍ$\neg$ رمزه: $\Box$ ، ليس ضرورياً: $\neg\Box$

الممكن: $\neg$ ضروري$\neg$ رمزه: $\Diamond$ المستحيل : $\neg\Diamond$

وهكذا، يتجلى إلى أي مدى سبق ( أرسطو) زمانه؛ بحيث استطاع أن يكون مصدر إلهام لكثير من مناطقة القرن 20.

**مناقشة:**

إن التحليل السابق الذي يُساهم في إعادة الاعتبار إلى أعمال المعلم الأول، لا يعني أنها بمنأى عن كل مناقشة ونقد. فإن أول ما يتبادر إلى الذهن، هوحصره لأشكال القياس في ثلاثة بدل أربعة. وهذا، رغم إقراره الضمني بشرعية الشكل الرابع؛ حيث اشتق من أضرب الأشكال الثلاثة أضرب هذا الشكل الصحيحة. مثال:

من الضرب DARII من الشكل الأول، نشتق الضرب DISAMIS من الشكل الثالث. ومن هذا، نشتق الضربDIMARIS من الشكل الرابع. كما أنه من الضرب CAMESTRES من الشكل الثاني، نشتق الضرب CAMENES من الشكل الرابع. وتلميذه ( ثاوفراسطس ) هوالذي وجد مكاناً لهذا الشكل بين أضرب الشكل الأول . وكان ذلك بواسطة إجرائه تغييراً طفيفاً في تعريف ( أرسطو) للشكل الأول، بأنه الشكل الذي يكون الحد الأوسط فيه موضوعاً في إحدى المقدمتين ومحمولاً في الأخرى .

كما أن الخطأ الآخر، هوتعريفه للحدود: الأكبر، الأوسط والأصغر بالاندراج (أيْ بالاستغراق) . وهذا الاستغراق لا ينطبق إلا على أقيسة الضرب BARBARA ذي الحدود المعيّنة والمقدمات الصادقة افتراضاً. فصعوبة تمييز الحدود بالماصدق تزداد إذا كانت إحدى المقدمتين كلية سالبة، كما في قولنا: " لا ب هوأ، كل ج هوب إذن كل ج ليس أ ".إذن، فأي الحدين أكبر أوأصغر حقاً (ج) أو( أ ) ؟.

أما إن وضعنا القياس الأرسطي على شكل قضية لزومية، فلا معنى حينئذ لحد أكبر أوأوسط أوأصغر. وهذا، كما يلي :" إذا كان كل ب هوأ وكان كل ج هوب فإن كل ج هوأ ". فتعيين العلاقات الماصدقية على متغيرات قضوية كهذه أمرٌ مستحيل ولا معنى له. فالقياس صادق وصحيح مهما كانت قِيَم المتغيرات ( لوكا شيفتش، ي.1961 :38- 54 ) .

أما خطأ ( أرسطو) الكبير والشائع؛ فهواعتباره القياس الحملي النموذج الوحيد للتفكير المنطقي السليم، في حين هناك استدلالات كثيرة جداً وصحيحة لا يمكن أن نضبطها في قوالبه. فقد توجد مقدمات لبراهين ليس فيها الكبرى ولا الصغرى، إذْ لا تحتوي على حدود فيها الأكبر والأصغر (الدنيا ، س .1960 :30- 31 ) . وفيما يلي، بعض الأمثلة:

أ على يمين ب، ب على يمين ج. إذن أ على يمين ج.

أ تساوي ب ، ب تساوي ج. إذن أ تساوي ج.

أ أكبر من ب، ب أكبر من ج. إذن أ أكبر من ج.

وهناك براهين غير محدودة بثلاث قضايا أوثلاثة حدود وكلها سليمة صورياً. وعليه، فنظرية القياس الأرسطي تقوم فقط على علاقة التضمُّن، بينما العلاقات المنطقية كثيرة لا تكاد تُحصى ( ريشنباخ ، ه. بدون تاريخ : 190 ). ويقول د.زكي نجيب محمود: " إن نظرية القياس الأرسطية بداية قوية في بناء المنطق. أما أن تُؤخَذ على أنها البداية والنهاية معاً؛ فذلك هوموضع الخطإ عند أصحاب المنطق التقليدي. فلوتخيَّلنا بناء المنطق عمارة شامخة ذات عدة طوابق، وَجَبَ ألاَّ ننظر إلى نظرية القياس الأرسطية إلاَّ على أنها طابق من تلك الطوابق. بل هي- رغم كونها طابقاً واحداً من عمارة شامخة – لا تخلومن عيوب ونقائص لا مندوحة عن إصلاحها " ( محمود ، ز . ن . 1965 : 242 ) .

**الخاتمة :**

وهكذا، فإنجاز ( أرسطو) خطوة أولى في سبيل إنشاء علم المنطق الصوري ذي الاتساع المهول والدقة المتناهية. فعمله قَيِّم؛ لكنه لا يُغني عن أعمال مَنْ لحقه من المناطقة.

ومهما يكن من شأن قيمة هذا العمل، فإن ما أتينا على بيانه قد يكون كافياً لإثبات أن المعلم الأول أقام المنطق على خلفية وضعية صورية- إلى جانب خلفيته الميتافيزيقية التي بحثها الكثيرون - ولا سيما إذا نظرنا إليه من زاوية المنطق الصوري الحديث.



**المراجع بالعربية:**

1- أرسطو. ( 1980). منطق أرسطو، تحقيق : عبد الرحمن بدوي ، الكويت وبيروت : وكالة المطبوعات ودار القلم.
2- الحصادي ، نجيب.( 1995 ).تقريظ المنطق . بنغازي : جامعة قار يونس.
3- ريشنباخ، هانز. بدون تاريخ . نشأة الفلسفة العلمية . بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
4- زيدان، محمود فهمي.( 1979). المنطق الرمزي نشأته وتطوره . بيروت :دار النهضة العربية .
5- محمود ، زكي نجيب.( 1965).المنطق الوضعي ج1 ، ط4 . القاهرة: مكتبة الأنجلومصرية .
6- الفندي ، محمد ثابت .( 1976 ) . أصول المنطق الرياضي ، بيروت :دار النهضة العربية .
7- لوكا شيفيتش ، يان.( 1961 ) . نظرية القياس الأرسطية من وجهة نظر المنطق الصوري الحديث، الإسكندرية :منشأة المعارف .

**المراجع بالأجنبية:**

8- BLANCHE, Robert. (1968). Introduction à la logique contemporaine, Paris : Armand Colin.
9- CARATINI, Roger et Françoise. (1976). Philosophie et Religions, BORDAS Encyclopédie : BORDAS.

# ما الميتافيزيقا؟

**أ. كرد محمد ،**

جامعة معسكر.

تُعرف الموسوعات والمعاجم كلمة (ميتافيزيقا) انطلاقاً من المعنى الاصطلاحي للكلمة اليونانية Meta ta physika وهوالاسم الذي أطلقه (أندرونيكوس الرودسي) Andronicos de Rhodes في القرن الأول قبل الميلاد، على مقالات أرسطو(ت:322ق.م) المصنفة في المرتبة التالية بعد كتاباته المسماة "فيريقا" ، والتي تركها بدون تصنيف، وقد تمت تسميتها "ميتافيزيقا" تصنيفا لها في مرتبه تأتي "ما بعد" الكتابات المسماة "فبريقا"،(Heidegger.m. 1953. 66) وهذا حادث عرضي حدث اتفاقاً (Arbitraire.(During.E.1998. 27

نشير إلى أن هذه التسمية، في أصلها الاصطلاحي، لا علاقة لها بمضمون أوموضوع هذا العلم، فلم يكن هذا الاصطلاح عند أول وضع له يدل على مادة " علم"،بل هواصطلاح ترتيبي تصنيفي، إن البحث الذي يحمل الآن هذا الاسم لم يكن في عهد أرسطويحمله أصلاً. فمن الأكيد، أن أرسطوليس هوالذي سمى كتابه " ميتافيزيقا"، وهذا خلافاً لما ظنه الفارابي عندما قال:"فلذلك شرع أرسطوطاليس في كتاب سماه (ما بعد الطبيعة)، ينظر ويفحص في الموجودات بوجه غير النظر الطبيعي".(الفارابي.1961. 132)



لقد أصبح لكلمة ((ميتافيزيقا)) فيما بعد دلالات متعددة، وهذا وفق تعدد وتنوع قراءات وتأويلات الباحثين لكلمه ((ميتا))؛ وبعد فحص مضمون هذه الكلمة يتبين أنها تتوزع بين اعتبار ((ميتا))، محاولة تصنيفية لمجموعة من الكتابات، التي خصصها أرسطولموضوع((الميتافيزيقا)) تارة، وتارة أخرى اعتبارها علما يبحث في نوع من الوجود لا تطلبه سائر العلوم الأخرى، ولا ترتفع إليه، فتكون ((الميتافيزيقا)) بهذا المعنى، إما هي:

- العلم بموجودات لا تدرك بواسطة الحواس، حيث تقع في عالم ما فوق التجربة وما وراء الطبيعة، مثل الله والنفس والعالم (Le Monde)، وهذا ما يذهب إليه ديكارت(R)Déscartes (ت:1650) في قوله أن:"غرض علم ما بعد الطبيعة أوالفلسفة الأولىPremière (Philosophie ) هومعرفة الله والنفس"(صليبا.ج. 1982. 301)، واعتبرها توما الإكويني Thomas d'aquin (ت:1274) بمنزلة علم كل ما يكشف ما فوق الطبيعي، وهويفهم هذا الفارق، ما فوق الطبيعي بالمعنى المسيحي بحيث أن صورته الكبرى تكون الإلهي وكل ما يتعلق به : الله، المحرك الأول، الغاية الأخيرة، النفس بوصفها خالدة..إلخ. (لالاند.1996. 790)

- أوأن تكون هي البحث في الوجود من حيث الوجود توصلاً إلى إدراك الجوهر الثابت وراء الأعراض المتغيرة.(الحلو.ع.1994 .104)

- أوأن تكون علما يبحث فيما يجب أن يكون، أي في الوجود المثالي، لا لأن هذا النمط من الوجود أعلى من الوجود الواقعي فحسب، بل لأنه يفسره ويبين أسبابه. (صليبا.ج.1982. 301)

إن العلم الذي أصبح شُرّاح أرسطويسمونه ((ميتافيزيقا))، قال عنه هذا الأخير في مقالته الرابعة المرسوم عليها بحرف الجيم مما بعد الطبيعة :"إن لعلم واحد من العلوم النظر في الهوية على كنهها، والنظر في الأشياء التي هي الهوية لذاتها، وليس هذا لعلم واحد من العلوم التي يقال إنها جزئية، لأنه ليس لعلم من العلوم الجزئية النظر في كلية الهوية على كننها، بل إنما للعلوم الجزئية النظر في الغرض الذي يعرض لجزء من أجزاء الهوية منفصلا منها، مثل الذي تفعل العلوم التعاليمية (الرياضية)، فإذا كان طلبنا الأوائل والعلل القصوى، فمعلوم أنه باضطرار تكون هذه الأوائل، كاوائل طبيعة، من الطبائع مفردة بذاتها ".(ابن رشد.1967. 296)

فهذا هوالمعنى الأصلي لكلمة ((ميتافيزيقا))، التي تدل على هذا العلم، والذي يهتم بالوجود من حيث هوموجود، سواء كان المقصود به الموجود الأول، الذي هوأصل كل موجود، أوالموجود من حيث هوصفة مشتركة في جميع الأشياء.

إن هذه التعاريف للميتافيزيقا، تعني من بين ما تعني، أن الميتافيزيقا تبحث في مواضيع لا تستطيع معطيات العلم أن ترد عليها، وذلك لسبب بسيط وهوأنها لا تدخل في طلب اهتماماتها المباشرة.. ولا تملك لها إجابات أوحلولاً حاسمة بالتالي.. ويتبين أن المشكلة القائمة في الميتافيزيقا، هي تلك التي ترتبط بمسألة " الوجود"، فهي لا تبحث في أي شيء كائناً ما كان، إلاّ إذا كان متضمنا لصفة الوجود كجوهر، سواء كان هذا الشيء مادي أوغير مادي؛ هذا الوجود المجرد(Abstrait) هوموضوع الميتافيزيقا، وهذه الصفة (الوجود)، هي أساس كل معاني الوجود الممكنة .

لقد ظلت الميتافيزيقا طوال تاريخها، تعد بحث تساؤلي يحاول الكشف عن ماهية الوجود Essence de l'être)) ، بحيث كانت هذه المسألة، أول مسألة أثارت واجتذبت أنظار واهتمام الفلاسفة، ومثلت بالنسبة لهم أكثر الأشياء إثارة للدهشة (L'étonnement)- أوليست الدهشة هي بداية الفلسفة- "يقول أفلاطون (في محاورة تييتانوس Théététe من 55أ إلى 55د): إنه أمر متعلق حقاً بفيلسوف، هذا الذي نسميه باثوس ، أي هذا الذي نسميه دهشة، إذ ليس هناك ابتداء départ يهيمن على الفلسفة غير الدهشة. "(Heidegger.m.1968.32) يؤكد مارتن هيدغر(M) Heidegger (ت:1976) هذا الأمر في محاضرته (ما الفلسفة؟)، التي ألقاها سنة 1955 بفرنسا، حيث قال:" الموجود كله في الوجود، مثل هذا القول، يرن في أسماعنا كأنه قول

مبتذل، إن لم يكن مهينا، لأنه ما من أحد بحاجة إلى أن يهتم بأن الموجود يرجع إلى الموجود [...] ومع ذلك، فهذه الحقيقة التي تقول بأن الموجود يبقى مجمعا في الوجود، وأن الموجود يظهر في ضوء الوجود، هي التي أوقعت اليونانيين- وهم وحدهم وقبل غيرهم- في الاندهاش، الموجود في الوجود، هذه هي الحقيقة التي أصبحت بالنسبة لليونانيين أكثر الأشياء إثارة للدهشة."( هيدغر. م، دت. 119)

إن فلاسفة اليونان في هذه المرحلة - مرحلة ما قبل سقراط- بحثوا في أمر الوجود المادي وفي أصله وفي حقيقته وهل هوواحد أم متعدد؟ وانقسموا في ذلك فرقاً؛ فأوائلهم مثل "طاليس" و"أنكسيمندر" و"أنكسيمانس" كانوا من الماديين، وكان معنى الوجود منحصراً عندهم في العالم المادي أوالطبيعي، فتصوروا الموجود الأول الحقيقي الذي يعد أصل كل شيء، ومنه نبع كل موجود، شيئاً مادياً، إذ يرى "طاليس"Thales (631ق.م 550ق.م تقريباً) مثلا، أن الأشياء كلها تصدر عن أصل واحد هو"الماء"، أما المادة التي تكونت منها سائر الموجودات، عند "انكسيمانس"Anaximens (588ق.م- 524ق.م تقريبا) فهي " الهواء"، وهي مادة لانهائية متحركة، هي علة الحياة في العوالم، وفي جميع الأشياء المتحركة، ثم ظهر فيلسوف سماه اليونانيون- الغامض- ذلك هو"هيرقليط الأفيزي" Héraclite، (ت:530 - 475 ق.م تقريباً) حيث اعتبر أن النار هي المبدأ الأول، الذي تصدر عنه الأشياء، وترجع إليه، ليست النار التي ندركها بالحواس، بل هي نار إلهية لطيفة، أثيرية، حارة حية، عاقلة وأزلية، هي حياة العالم وقانونه (لوغوس) Logos، " إن النار هي التجميع (اللوغوس)."



وفي مقابل التغير الهيرقليطي، نجد في شعر "بارميندس" Parménide (450 ق.م) ما يؤكد وضع أساس ميتافيزيقا الوجود، فليس عنده في العالم المادي إلا الوجود؛ يقول هيدغر في محاضرته (ما الفلسفة؟): "إن هيرقليطس وبارميندس ما كان بعد فيلسوفين، ولم لا؟ لأنهما كانا أعظم المفكرين، و"أعظم" هنا لا تعني تقويماً لعمل ما، بل تدل على بعد آخر للتفكير، فهيرقليطس وبارمنيدس كانا أعظم المفكرين، بمعنى أنهما كانا على الدوام في وانسجام (Harmonie) مع "اللوغوس" أي"مع" الواحد (هو) الكل." - أي الوجود- ( هيدغر . م. دت.61)

وهكذا نرى أن فكرة " الوجود" ( L'être)شغلت المفكرين الأوائل، ومثلت القضية الأساس في فلسفتهم، ولم تكن الميتافيزيقا منذ أن ظهرت في لحظتها الأولى، تبحث في الموجودات الجزئية، في هذا الشيء المشار إليه كهذه الورقة التي أكتب عليها الآن، أوهذه الشجرة التي أراها أمامي، ولكنها كانت ولازالت بحث في الوجود، بحث يتجاوز الموجود الحسي إلى الموجود الكلي مجرداً عن صفاته التي يتعلق

بها، وعن أشكاله التي تُحمل عليه، فالميتافيزيقا منذ بدايتها بحث في المطلق، وفي الحقيقة، التي تقوم وراء الموجودات المحسوسة والتي تعد أصلها.

لقد بحث أفلاطونPlaton (ت: 348 ق.م) في مسألة "الوجود"، لكنه وعلى خلاف سابقيه، من مفكري مرحلة ما قبل سقراط (Les présocratiques)، عمل لأول مرة على التمييز بين الوجود والموجود، وحصر الاختلاف بينهما على مستوى الحيز، الذي يقطنه كل واحد منهما، فالوجود يقطن حيزاً أعلى، أما الموجود فيقطن الحيز الأسفل؛ وبدءاً بهذه اللحظة تشكلت أول ثنائية ميتافزيقية: الوجود/الموجود، وترتب عن ذلك التمييز بين مجموعة من الأزواج الماهية Essence)) /المظهر، المعقول /المحسوس، النموذج /النسخة؛ وأصبحت الميتافيزيقا منذ هذه اللحظة تفصل بينهما، وتعتبر الوجود، كمفهوم أنطولوجي (Ontologique)، يفرض نظامه وأسبقيته على الموجود، ليتجسد هذا الأخير كعالم يحمل معنى بالنسبة للإنسان( Heidegger) M.1973, 261..

غير أن الفصل بين المعقول والمحسوس، وعدم القدرة على تفسير نشأة المحسوسات من المثل المعقولة مادامت مفارقة للوجود المحسوس، شكّل النقد الأساسي الذي وجهه أرسطولأستاذه أفلاطون، مما اضطر المعلم الأول، وصاحب المنطق إلى إنزال المثل من عالم السماء، وأدمجها في المحسوسات.

تعنى الميتافيزيقا بدراسة الموجودات المحسوسة والتي أطلق عليها أرسطواسم الجوهر الأول، وهي لا تعنى بها إلا من جهة واحدة هي وجودها. فإذا كانت العلوم النظرية الأخرى لا تدرس الوجود بل تدرس صفات الوجود وأعراضه، فإن الميتافيزيقا تهتم بالموجودات من حيث وجودها أي الوجود بما هوموجود.

ولما كانت الميتافيزيقا تهتم بالعلل الأولى للوجود، ولما كان الجوهر Ousia هوالموجود بالمعنى الأتم، فإن الميتافيزيقا تعنى بتفسير علل وجوده، فإذا كان سقراط يعد جوهراً فإن له علة مفسرة لحقيقته وهذه العلة هي (( الماهية Essence)) .( مطر.أح.1968 ، 273 )

ويقدم أرسطوتعريفاً للميتافيزيقا يُوحد بينها وبين دراسة الإلهيات فيقول: "إن كان هناك ما هوخالد وثابت وموجود وجوداً مفارقاً فينبغي أن يكون هذا موضوعاً لعلم نظري معين [...] فلا يمكن أن يكون هذا الموضوع إلا موضوع علم الإلهيات Théologie وهوأعلى أقسام العلوم النظرية." ( مطر.أح.1968 ، 74)

وإذا حاولنا أن نتتبع حقيقة الميتافيزيقا، من خلال فحص مراحل تشكل عصورها، فإننا سنقف عند لحظة أساسية في تاريخ الفلسفة الغربية، نعني بها اللحظة الديكارتية، كما يراها الكثير من الفلاسفة المعاصرين، كهيدغر مثلاً، وهي لحظة تدشن لبداية تمام الميتافيزيقا.

يقول ديكارت، معيداً تقريبا ما سبق أن قاله ابن سينا :" من السهل علينا أن نفترض أنه ليس هناك إله ولا سماء ولا أرض، وأننا بدون جسم، ولكننا لا نستطيع أن نفترض أننا غير موجودين، عندما نشك في صحة هذه الأشياء كلها، إذن من غير المستطاع لنا أن نفترض أن ما يفكر غير موجود بينما هويفكر [...] أنا أفكر إذن أنا موجود، وبالتالي فهي أولى القضايا التي تمثل لإنسان يقود فكره بنظام، وهي القضايا يقينا."( سبيلا. م ،بنعبد العالي. ع.2001 ، 49)

سيكون هذا القول، بمثابة إعلان عن بداية لحظة جديدة في تاريخ الميتافيزيقا، هي لحظة ميتافيزيقا الذاتية (Subjectivité)؛ أصبحت الذات ولأول مرة، تُطرح بوصفها أنا مفكرة، لها الثقة التامة في قدراتها الطبيعية، التي تمكنها من التعامل مع الأشياء، بوصفها موضوعات تقابل ذاتاً تتمثلها.

لقد أراد ديكارت أن ينشئ الميتافيزيقا على أساس جديد، إن الرجوع إلى الرسالة التي كتبها إلى (بيكو)، والتي يقول فيها أن: " الفلسفة كلها مثل شجرة، جذورها الميتافيزيقا، وجذعها الفيزيقا، والفروع التي تتفرع من الجذع هي سائر العلوم الأخرى"؛( هيدغر. م ،دت، 77) تدفعنا إلى التساؤل: أي أرض هذه التي تضرب فيها شجرة الفلسفة جذورها لتجد الميتافيزيقا أساسا وثيقا فيها ؟ هل هذه الأرض هي وجود العالم الخارجي Le monde extérieur)) أم هي تعبير عن فكرة الوجود؟

إن الأرض التي تضرب فيها شجرة الفلسفة جذورها، هي عند ديكارت ((الأنا المفكرة))، إذ أن الوعي بالوجود الأوّل يعود عنده إلى الوعي بالأنا وهي تفكر، لقد شك ديكارت في كل شيء عن قصد منهجي، بدأ تفكيره بالشك، ليلتمس الوجود المفقود، وبهذا وجد التعيين الأول، والمبدأ الذي تنطلق منه الميتافيزيقا.

يتضح لنا إذن، أن ((الأنا المفكرة)) أصبحت أساس وجود الموجود، باعتباره جوهراً فكرياً قبلياً، فحامل الوجود الأنطولوجي ومقومه هوالفكر، وبهذا تكون الفكرة الميتافيزيقية الديكارتية قد أفقدت الوجود أسبقيته، فلم يعُد الوجود يحتل الصدارة، لقد أصبح في ظل هذا التصور تابعاً للفكر، لا يستمد واقعيته من العالم الخارجي، بل نلتمسها في ثنايا الفكر أوالأنا؛ وإذا تأملنا هذا التصور، فإننا سنستشعر صدى الأفلاطونية يتكلم داخلها، إنه الوجود يتأسس على الفكر الخالص البعيد عن الحواس والخيال، ونفس المفهوم نجده في تصور أفلاطون للنفس، وللأساس الذي ينبغي أنه تقيم عليه حقيقة الموجود.

هذا ما جعل هيدغر يقول في محاضرته ((نظرية أفلاطون عن الحقيقة)):" ولكن الفلسفة التي بدأت مع أفلاطون قد احتفظت من بعده بطابع ذلك الذي سمي في وقت متأخر "الميتافزيقا." (هيدغر . م .1977. 354) إن تاريخ الفلسفة منذ أفلاطون أصبح إذن ميتافيزيقا.

إن ميتافيزيقا ديكارت ظلت محكومة بميتافيزيقا أفلاطون، حيث اعتبرت حقيقة طبيعة الإنسان هي الفكر، ليصبح الوجود مُغرقاً داخل ثنائية: المحسوس/المعقول، إسوة بحقيقة الكائن الإنساني، الذي ينحل وجوده إلى عالمين عالم النفس وعالم الجسد، بحيث يكون الأول أساس كل حقيقة، ويكون الثاني عالم الحمق والأهواء والضلال.

هذه الميتافيزيقا التي تميز بين المحسوس والمعقول، أوبين الجسد والنفس، عملت على إقصاء ما يمكن أن يملكة الجسد من حقيقة، ويتجسد هذا الإلغاء عند أفلاطون في تخصيصه للمرتبة الثالثة، من درجات بلوغ الحقيقة، إلى الانفعال والحواس والخيال والمحاكاة، أما الحقيقة الحقة فتتخذ العقل أساساً لها، وأصبح هذا تقليداً نجد صداه عند ديكارت أيضا، إذ عمل بدوره على التشكيك في حقيقة الحواس والخيال، ليرد الوجود كله إلى العقل.

يقول هيغل Hegel ,(G,W,f) (ت:1831) في كتابه (مدخل إلى المنطق الصغير): " يظهر لنا تاريخ الفلسفة في مختلف المنظومات الفلسفية التي ظهرت فلسفة واحدة بعينها، وقد قطع مراحل مختلفة [...] وما آخر الفلسفات ظهورا إلا حصيلة لكل الفلسفات السابقة [...] إنه نموالفكر كما يتم في الفلسفة هوذاته الذي يتم في تاريخها، ولكن ذلك النمويظهر في الفلسفة مستقلا عن كل الملابسات والظروف الخارجية وعن كل عنصر تاريخي Historique)) كأنه يتم في الفكر الخالص".( سبيلا. م، بنعبد العالي. ع، 1991. 34)

يمكن القول أن هيغل تجاوز من خلال هذا النص الاعتقاد الكلاسيكي، والذي اعتبر أن الأنا في انعزاله واستقلاله بذاته على شكل فكر خالص، يمكن أن يتمثل ((Représenter موضوعه، ويكشف عن حقيقته، لقد حدد هيغل تصوراً جديداً، يعتبر من خلاله أن الأنا لا تمتلك حضوراً إلا في بعدها التاريخي، إن إرادة التاريخ تتجاوز إرادة الأفراد ورغباتهم ووعيهم الذاتي، هذا التاريخ هوما يسميه هيغل ((روح العالم))، ولن تكون هذه الروح ثابتة، فهي في حركة مستمرة، تتشكل في مسار تاريخي(Historique) هدف إلى تجسيد الحقيقة في شكلها المطلق.

إن متابعة تاريخ الفلسفة هوفي حقيقته متابعة لتاريخ الحقيقة، وهي تقدم ممكناتها عبر مراحل هذا التاريخ، وبهذا يكون موضوع الفكر الأساسي هوالكشف عن الحقيقة في بعدها التاريخي، وفق منطق يراه هيغل يتجاوز المبادئ الأرسطية.

بالرغم من النقد الذي وجهه هيغل للفلسفة بشكل عام، وللفلسفة الحديثة بوجه خاص، إلا انه في نظر بعض المفكرين، من أمثال هيدغر، لم يتمكن من الخروج عن الأسس التي حددتها الميتافيزيقا، في تاريخها بدءا باللحظة الأفلاطونية

مروراً بديكارت وصولاً إلى كانط، لأن الأساس الذي أقام عليه هيغل الحقيقة هونفسه الذي أقامته الديكارتية، باعتبارها فلسفة الوعي (الذات)، فالحقيقة هي ما يتراءى للذات على مستوى العقل.

لقد تحدد، إذن، الوجود، مع اللحظة الأفلاطونية، باعتباره "إيدوس ειδος" يعمل العقل على التطابق معه، ومع اللحظة الديكارتية تعين الوجود كموضوع للتمثل، وأصبحت ماهية الحقيقة هي اليقين (Certitude)، الذي يحصل عليه هذا التمثل، ومع اللحظة الكانطية بقي الوجود محدداً في ما تعده الذات موضوعاً للمعرفة، ومع اللحظة الهيغلية توسع مجال العقل، ليصبح عقلاً تاريخياً- جدلياً لا يتحدد في انفصاله عن التاريخ العام.

في ظل كل هذه اللحظات المتعاقبة والمتباينة في بعض جوانبها، اعتبر الإنسان مركزاً للحقيقة، ومقياس لها لأنه كائن يتمتع بقدرات سيكولوجية وعقلية مميزة.

لقد ظلت الميتافيزيقا في ظل كل هذا التعدد تحافظ على ماهيتها وطبيعتها ومنطقها وسؤالها.

إذا تأملنا طبيعية الميتافيزيقا، من خلال تاريخها، فإننا سنكتشف أن الميتافيزيقا ظلت قائمة على سؤال الوجود، لكن أثناء ممارسة هذا التساؤل، يؤكد هيدغر، وقع الخلط بين الوجود والموجود، فلم تعد الميتافيزيقا قادرة على التمييز بينهما، ولم يحصل لها أن فكرت في الفرق الأنطولوجي La différence ontologique الممكن بينهما، فسؤال الوجود اتخذ صورة وجود الموجود، وأصبحت صياغته على الشكل الآتي: ما هذا الذي يحدد وجود الموجود؟ ظلت الميتافيزيقا تبحث عن أساس الموجود، وتسمي هذا الأساس باسم الوجود، ولقد أخطأت معناه الحقيقي في كل مرة، فتارة كان هذا الأساس هوالله، بوصفة السبب الأسمى سواء عند أرسطوأوفي العصر الوسيط؛ أوالحركة الجدلية التي يعلق بها الروح المطلق عن نفسه كما هوالحال عن هيغل؛ .. يقول هيدغر في محاضرته (العودة إلى أساس الميتافيزيقا):" والواقع أن الميتافيزيقا لم تجب أبدا عن السؤال المتعلق بحقيقة الوجود، لأنها لم تسأل أبدا هذا السؤال، والميتافيزيقا لم تسأل هذا السؤال لأنها لا تفكر في الوجود إلا عن طريق امتثال الموجود بما هوموجود".( هيدغر. م. دت، 82)

**الهوامش:**

1.ابن رشد.1967. تفسير ما بعد الطبيعة ،دار المشرق- بيروت.

2.الحلو.عبدو.1994. معجم المصطلحات الفلسفية ، المركز التربوي للبحوث والإنماء ، الطبعة الأولى.

3.سبيلا. محمد ، بنعبد العالي. عبد السلام . 2001، الفلسفة الحديثة- نصوص مختارة- أفريقيا الشرق.

4.سبيلا. محمد ، بنعبد العالي. عبد السلام .1991،التفكير الفلسفي - نصوص مختارة- دار توبقال للنشر.

5.صليبا. جميل . 1982. المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني.
6.الفارابي. 1961. فلسفة أرسطو، دار مجلة ثوييورت.
7.كانط. إيمانويل، 1965. مقدمة لكل ميتافيزيقا يمكن أن تصير علما، ترجمة نازلي إسماعيل ،مراجعة: عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة.
8.لالاند. 1996. الموسوعة الفلسفية ، تعريب : خليل أحمد خليل، منشورات عويدات بيروت، المجلد الثاني ، الطبعة الأولى.
9.مطر. اميرة حلمي.1968. الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، الطبعة الثانية .
10.هيدغر. مارتن. دت. ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيلدرلين وماهية الشعر، ترجمة: فؤاد كامل ومحمود رجب، راجعها: عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة للنشر والتوزيع.
11.هيدغر. مارتن .1977.نداء الحقيقة ،ترجمة وتقديم ودراسة : عبد الغفار مكاوي ،دار الثقافة للطباعة والنشر –القاهرة.
12.During. Élie. La Métaphysique, Flamarion, Paris, 1998.
13.Heidegger (M). Kant et le problème de la Métaphysique , TEL Gallimard, 1953.
14.Heidegger (M). Questions II ,nrf,Gallimard,1968.
15.Heidegger (M).. Qu'appelle-T-on-penser ? PUF, 1973

## هل يعتبر الأمير عبد القادر مجددا فلسفيا وصوفيا؟

**عبد الوهاب بلغراس،**
باحث دائم بالمركز الوطني
للبحث في الأنثروبولوجية الاجتماعية والثقافية، وهران.

انطلاقا من تتبعنا للمسار التاريخي للأمير عبد القادر الجزائري، منذ النشأة إلى آخر مرحلة، وهي مرحلة استقراره بالشام، يمكننا أن نستنتج بعض خصائص التأمل الفلسفي والصوفي، غير أن نضجه الفكري الفلسفي والصوفي سوف يبرز ابتداء من أسره ثم سجنه في فرنسا، لتتجلى أكثر في مرحلة الاستقرار النهائي في دمشق. هذه المرحلة الأخيرة التي تعتبر أطول مرحلة سوف يسخرها كلها للعمل الفكري والمطالعة والتدريس والتأليف على غرار مؤلفه الكبير كتاب المواقف، ولكن ألا يمكن تتبع المسار المعيشي للأمير من طفولته إلى مقاومته للاستعمار الفرنسي إلى أسره وسجنه في باريس وبطبيعة الحال مرحلة استقراره بدمشق بغية التعرف على نظريته المعرفية والخصائص النظرية والعملية في تصوفه؟ بتعبير آخر: ما هي الخصائص الفلسفية والمعرفية للأمير باعتباره زمانيا عاش في القرن التاسع عشر الميلادي؟ وهل نتلمس آثارا للفكر الغربي والحداثة التي عرفها القرن خاصة في محاوراته للفرنسيين وباقي الأوروبيين؟ وما هي عناصر التجديد عنده مقارنة بالفكر الإسلامي التقليدي؟

لا شك أن الآثار السلوكية للتصوف بإمكان أي دارس حاذق أن ينتبه إليها وذلك بدراسة جميع مراحل حياة الأمير، ألم ينشأ في بيئة دينية؟! ألم يكن أبوه مرابطيا بل صوفيا قادريا؟! (نسبة إلى الطريقة القادرية). غير أن مرحلة النضوج في المجال الصوفي سوف تبرز أكثر في مرحلة منفاه وسجنه في فرنسا، ثم تنمووتتطور عندما يستقر في الشام بدمشق. ففي هذه المرحلة سوف تتعمق معارفه في الدراسات الصوفية، ويتفرّغ للتدريس والتأليف، وكتابه المواقف يظل شاهدا على عمق التصوف والإنتاج الفكري والفلسفي على غرار شيخه محيي الدين بن عربي.

ولما كانت المدة التي قضّاها في دمشق هي أطول مدة وأكثر استقرارا فلا شك أنه ترك آثارا وترك تلامذة ومريدين، –وعلى غرار ابن عربي الذي هاجر من الأندلس إلى الشام واستقر بها إلى أن مات هناك- فإن الأمير القادم من المغرب الأوسط (الجزائر) إلى المشرق (دمشق) سوف يستقر هناك إلى أن يتوفى.

للتعرف على نظريته المعرفية والعناصر التجديدية - إن وجدت – لا بد من العودة إلى مصادر تكوينه، شيوخه أوالمدارس التي أخذ منها، وأسلوبه في التدريس والكتابة، مؤلفاته ثم الجانب الأهم تصوفه وأدبيات هذا التصوف ومميزاته وتأثيره وتأثره في المرحلة الدمشقية أوالمشرقية.

**أولا : مصادر معرفته وشيوخه**

المعلم الأول بالنسبة للأمير أبوه الشيخ محيي الدين الذي لازمه وعلّمه الطريقة القادرية وهولا يزال صبيا، كما أنه لازمه في طفولته ورافقه في رحلته المشرقية وفي حجه إلى مكة ثم زيارة العراق ومصر وبعض البلدان العربية حيث كانت هذه الرحلة بمثابة التكوين الأولي للأمير وهوتكوين ديني تقليدي.

ومن العلوم التي درسها وهوشاب، الفلسفة من خلال (رسائل إخوان الصفا، أرسطوطاليس، فيتاغورس) والفقه والحديث (صحيح البخاري ومسلم) درسهما ودرّسهما فيما بعد، والسنوسية والتوحيد، وفي المنطق (إيساغوجي ) والإتقان في علوم القرآن وبهذا اكتمل –كما يقول محقق المواقف- العلم الشرعي والعلم العقلي.(عبدالقادر، أ.2004 :09)

ثم يعتبر رسول الله (ص) معلّمه الثاني "**من البحر المحيط ثم النبوة أرتشف** " (عبدالقادر، أ.2004 : 298) والهجرة إلى الرسول –حسب الأمير- قبل الفتح (فتح مكة) واجبة، وهي اليوم واجبة وباقية لورثة أحواله وأسراره." وهذا سوف يبرز في خلوته من بعد في مكة حيث يحدث له الكشف العظيم، وهنا يصرّح بأن من بين شيوخه وأساتذته الرسول الكريم (ص) وهذا ربما من خصوصيات المتصوفة الذين يعتقدون أنهم زيادة عن العمل بالأحاديث النبوية فإنهم يتلقون معارفهم مباشرة من الرسول على غرار ما نجده عند ابن عربي في فصوص الحكم (ابن عربي، م.2003 :33).

ومن شيوخه أيضا "محمد الفاسي" الذي اختلى به في مكة وأخذ عنه، والشيخ خالد النقشبندي في الشام، القسنطيني الشاذلي وأخيرا ابن عربي الذي أثر فيه أيما تأثير، يسميه الأمير صاحب الوراثة المحمدية (عبدالقادر، أ.2004 : 298 ) وسوف نشير إلى أن الأمير يعتبر أول من حقق الفتوحات المكية ونشرها بعد قرون من وفاة صاحبها ابن عربي وحاول التحقق منها عن طريق مطابقتها مع النسخة الأصلية التي كانت في تركيا آنذاك. وقبل الحديث عن علومه المختلفة نتوقف مع أسلوبه في التدريس والكتابة، علما بأن انشغالاته في مرحلة الكفاح والمقاومة منعته من التأليف بغزارة.

**ثانيا : أسلوبه في التدريس والكتابة**

تظهر أهمية الكتابة من خلال إشارة صريحة يذكرها في مؤلفه ذكرى العاقل وتنبيه الغافل ".. **الكتابة سبب رئيسي لجمع العلوم وإبداء الحكمة وضبط أخبار الأولين ومقالاتهم** "(عبدالقادر، أ. 1966 :137 ) فهي ترتبط بالقلم والخط ما يجعله يفرد كتابة خاصة في هذا المجال مجال الكتابة مبينا أهمية الكتابة خاصة إذا علمنا أن كتابه هذا كان موجها إلى جمعية علمية فرنسية آنذاك .

في مؤلفات الأمير وأشعاره تتجلى جوانب من عبقريته وفتوّته، كما تتجلى اكتشافاته لأحوال ومقامات صوفية لم تطرق بعد، يمارسها بنفسه ويرتادها بهمته وإرادته ويعبر عنها

بحاله ومقاله. أما كتاب "المواقف" فهوثمرة ثمانية وعشرون سنة من التأليف وزبدة فلسفته وتصوفه، فهوسيرة ذاتية واعترافات سجلها للتأريخ لأفكاره وأحواله ومقاماته.

كما يسجل الأمير في المواقف، أن **"ليس كل علم يصلح لكل الناس ولا كل الناس يصلح لكل علم"** (عبدالقادر، أ.2004 : 82 ) وهذا الرأي يذكرنا بموقف الفلاسفة المسلمين الذين كانوا يميزون بين علوم خاصة وعلوم عامة غير أنه في مجال التصوف يأخذ طابعا أكثر حدة، إذ لدى الشخص نفسه تختلف محتويات العلوم التي يأخذها من حال إلى حال ومن مقام إلى مقام، وهذا ما يضعنا أمام خاصية إبستيمية تكون فيها الأولوية للذات العارفة قبل الموضوع المعروف.

وسواء في مؤلفه ذكرى العاقل وتنبيه الغافل، أوفي المقراض الحاد فإن منهجيته في الكتابة لا تبتعد كثيرا عن الطريقة التقليدية حيث ينطلق من مقدمة وتبويب وكل باب يجعل له فصولا، ومن حيث الحجج والاستدلالات نجده يستعمل مفاهيم الفلسفة الإسلامية من خلال إبراز أهمية العقل للحكم على الأشياء، فنجده في المقراض يعطي الأولوية للعقل على الحس على غرار الفلاسفة العقلانيين ( عبدالقادر، أ.1989 : 18) لكنه من جهة أخرى وعلى غرار المتصوفة نجده من جهة أخرى يؤكّد أن العقل معرّض للزلل إذا لم يستمد قوته من الروح هذه الروح التي هي –حسب الأمير- من روح الله. (عبد القادر، أ.1989 : 20 ).

كما نجد خاصية أخرى ترتبط بالمنهج الصوفي ويتعلق الأمر بتفاوت الناس من حيث العقول، فالعقول البشرية ليست واحدة بل متفاوتة وهي درجات ،وسبب التفاوت يعود إلى خلقة الله ،وعقول الأنبياء تختلف عن عقول سائر الناس، إذ الكمّل عقلا - أي أصحاب العقول الكاملة- هم الأنبياء.(عبدالقادر، أ.1989 :25 ). وهذه الميزة لا نجدها فقط عند المتصوفة بل تكاد تشمل كل الفلاسفة المسلمين.

أما التدريس عند الأمير عبد القادر فهوتدريس على الطريقة المغاربية التقليدية (بركات، م.1990 :46 ) إذ نجد تدريسه " لعلم الحديث" من حيث الكيفية مثلا عبارة عن جلوس الرعيل الأول المتواتر في شكل حلقة، إذ يقوم بذكر الصحابي، اسمه، نسبه وصنعته، تاريخ ولادته ووفاته، ثم يذكر لغة الحديث وعربيته قبل الفيض في الشرح والتحليل والتعليق، لكنه يتميز باستعمال الاستشهاد الأدبي والتاريخي في الشرح ثم المراجعة والتحقيق وتوثيق المراجع والمصادر.

أما النحووالصرف والعروض وغيرها من علوم اللغة، فهذه العلوم لم يعطها اهتماما على غرار ما كان موجودا لدى شيوخ بجاية في القرن السابع الهجري(بركات، م.1990 : 47)فهي علوم وسائل لا يتغافل عنها المتعلمون لكنها مجرد وسائل لا تدرّس لذاتها. نجد "الغزالي" في إحياء علوم الدين،هوالآخر لا يعطي أهمية لهذه العلوم، ولا يخفى هنا تأثر الأمير عبد القادر بالغزالي في ثقافته واتجاهه الفكري.

كما أن الأمير يذهب مذهب البيانيين في تعامله مع القرآن من حيث كونه يمنع كل ترادف أوتكرار وفي الوقت نفسه يهدف للوصول إلى أوجه جديدة للإعجاز القرآني حيث يقول بضرورة التجديد في فهم آيات القرآن، ويعتبر قابلية الآيات القرآنية للتجدد المستمر وجه من وجوه الإعجاز.(بركات، م.1990 :52).

بالنسبة لموقفه من القضاء والقدر يلتقي مع المتصوفة في الاعتقاد بهذا المبدأ ،فالمتصوفة يؤمنون بالعلاقة الضرورية بين السبب والمسبب والمقدمات والنتيجة، إلا أنهم يرون أن الله تعالى –على الحقيقة- هوالفاعل والسبب الأقصى (عبد القادر، أ.2004 :الموقف 165)، وهكذا فإن تاريخه ومحاوراته سواء بعد خروجه من السجن أوفي زيارته لفرنسا بعد عشر سنوات كل هذا يدل على كيفية تمييزه بين الأخذ بالأسباب والمسببات والقضاء والقدر.

ما يميز الأمير في فكره أوبالأحرى في تصوفه هوالمزج بين المعيش والمفهوم، فمواقفه النظرية التي ستكتشف فيما بعد في مؤلّفاته الصوفية كلها عبارة عن سلوكات عاشها هونفسه وأشواط روحية ومجاهدات مرّ بها في مساره كله.ومع ذلك استطاع أن يترك العديد من المؤلفات العلمية والفكرية والأدبية ،ونذكر منها :

1. **المقراض الحاد لقطع لسان الطاعن في دين الإسلام من أهل الباطل والإلحاد**: رسالة للرد على أحد القساوسة الذين اتهموا الدين الإسلامي زورا بأنه يبيح الغدر والخداع، ألفه في سجن أمبواز.(السجن الذي سجن فيه بفرنسا من 1848 إلى 1852 بعد أسره).

2. **ذكرى العاقل وتنبيه الغافل**: يبين فيه فلسفته وموقفه من العلوم وهوعبارة عن مقدمة وثلاث أبواب. يشمل الفلسفة والتاريخ ومختلف العلوم والإصلاح الديني والاجتماعي والاقتصادي، ألفه في بروسة (بتركيا) بعد انضمامه إلى المجمع العلمي الفرنسي. وهنا يدخل الأمير في عمق العصر أوما يسمى اليوم بحوار الحضارات والأديان على الأقل من خلال المؤلفين (المقراض وذكرى العاقل) ما يدل على اطلاعه على الديانات السماوية الأخرى إلى جانب الاعتراف بالنقص المعرفي على مستوى الواقع، فاحتكاك الأمير بالغرب المسيحي لم يتم سوى على مستوى الاستعمار الفرنسي وما مثله من أزمة معرفية وحضارية كل هذا جعل الأمير يتمثل المسيحيين الغربيين كمتوحشين، غير أن اقترابه من الكنائس ورجالتها في فترة وجوده بفرنسا جعلته يكتشف حقائق جديدة كان يجهلها وهذا باعترافه من خلال التصريح » إن هذه الكنائس ستجعلني أعدل عن رأيي « (عبد القادر، أ.1989 :43) غير أننا لم نعثر في مؤلفاته على ما يدل على اطلاعه من الناحية الفكرية على ما أنتجته الفلسفة الغربية في تلك الفترة، فكل استدلالاته كانت انطلاقا من الفلسفة الإسلامية واليونانية ما عدا حديثه عن الاختراعات التقنية التي لاحظها مباشرة أثناء سفره كذكره للقطار والباخرة ووصف ما شاهده في رحلاته وحديثه عن الصورة الشمسية وما سماه في المواقف الآلة الشمسية المسماة الفوتوغراف التي حدثت في زماننا «وما شابه ذلك من مفردات ومصطلحات ذات طابع تقني مرتبطة بالفترة أي

القرن التاسع عشر (عبد القادر، أ. 2004 :465 ). وكادت اهتماماته أن تقتصر على التدريس والتربية الروحية أكثر من اهتماماته بالتأليف، إلى أن تفرغ لمؤلفه الشهير «المواقف".

3. **كتاب المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد:** عبارة عن ثلاثة مجلدات خاصة بالتصوف على غرار الفتوحات المكية لابن عربي، حقق في سنوات 1960، فيه تفسير لآيات قرآنية وشرح لأحاديث نبوية وتبسيط العقيدة الإسلامية وفي هذا المؤلف تظهر مكانة الأمير عبد القادر في العالم الإسلامي عموما وفي المشرق خصوصا. وأصل هذا الكتاب عبارة عن دروس ومحاضرات ومواعظ كان يقدمها عموما في المسجد الأموي بدمشق وفي مختلف دروسه للتلاميذ والمريدين آنذاك. ويرى بعض الدارسين ومنهم (جواد مرابط في كتابه - التصوف والأمير عبد القادر- ) أن الكتاب جاء بإلحاح من بعض العلماء الذين كانوا يترددون عليه آنذاك ومنهم الشيخ عبد الرزاق البيطار(بركات، م.1990 :89).

ويتميز كتاب المواقف بتعدد الزمان إذ لم يكتب في فترة زمانية واحدة، أخذ كل الفترة الأخيرة من حياته أثناء وجوده في الشام، وتعدد الأماكن إذ يرتبط بالإلهامات والكشوفات الصوفية التي كانت تأتيه أحيانا في مكة وطورا في المدينة المنورة وأخرى في الشام حسب الواردات –كما يسميها الأمير- وهنا تتجلى عناصر الرحلة والسفر كمصادر للمعرفة وكمتغيرات فلسفية تعكس التقلبات التي تظهر مرة أخرى على المستوى الإبستمي المعرفي للتصوف، فبقدر ما تؤثر التنقلات الجغرافية والزمانية على المستوى الفلسفي بقدر ما تعكس أيضا مفهوم الحال عند الصوفية، فالصوفية هم أهل الحال والأمير عبد القادر نفسه يقر ويؤكد هذا(عبد القادر، أ.2004 : 10 ) فهم يترقون ويتقلبون من حال إلى حال.وهنا تتجلى من حيث المنهج جدلية الذات والموضوع ، فالموضوع لا يكشف عن نفسه إلا من خلال الذات وهذه ميزة إبستيمية لدى الأمير ولدى المتصوفة.

ويعتبر هذا الكتاب من أجلّ مناقبه وأعظم كراماته، كما أنه من الناحية اللغوية والتركيبية ومن حيث طبيعة الخطاب يكاد لا يفصح لنا عن الفترة الزمانية الحقيقة التي يعبر عنها، ما يسميه الفلاسفة بارتباط الأبدي بالزمني، وهي مواقفه التي جمع فيها وارداته الإلهية وعبر عنها بالمواقف (يوسف، ن.دت :100).ومن هنا اعترف له بالولاية وتجلت قيمته الصوفية الفلسفية.

ومن آثاره الشعرية :

1- نزهة الخاطر في قريض الأمير عبد القادر: فيه الأشعار التي كتبها في صباه ، والتي ذكرها ابنه محمد بن الأمير عبد القادر.

2- الديوان: جمعت فيه أشعاره وهويعطي صورة واضحة عن قيمته الأدبية وقوته الشعرية ومقدرته الفنية في الفخر والحماسة والمدح والغزل والتصوف.

3- القصائد الواردة في مقدمة كتاب المواقف :منها تسع عشرة قصيدة نجدها في مقدمة كتاب المواقف تنتمي كلها إلى فن التصوف.

أما الرسائل، فهي متعددة من حيث الشكل ومن حيث المواضيع، ويؤكد الدارسون على أن البعض منها غير معروف، حيث كانت له رسائل في فترة مقاومة الاستعمار الفرنسي للشيوخ والعلماء في الجزائر والمغرب الأقصى والعالم العربي والإسلامي ولها ميزة أدبية وفكرية خاصة. ورسائل أخرى كتبها في فترة الأسر والسجن في فرنسا للمسؤولين الفرنسيين وبعض الرجالات من علماء وأدباء ورجال الدين الأوربيين، هذه الأخيرة زيادة عن الطابع الأدبي الخاص فيها قدرة على الحوار الحضاري والعقائدي والحنكة الدبلوماسية .(يوسف، ن. دت :100 ).

ومن الرسائل التي كتبها بعد إطلاق سراحه واستقراره بدمشق، رسائله إلى الزعيم اللبناني –يوسف بك كرم- الذي ارتبط بالحركة الاستقلالية عام 1294 هجرية وهي الحركة التي كانت تطالب بالاستقلال عن الدولة العثمانية، ومما يدل على مكانة الأمير لدى وجهاء وعلماء الشام والمشرق عموما أنهم طلبوا منه وبإلحاح أن يترأس وحدة عربية تضم الشام كله مستقلة عن العثمانيين غير أنه رفض ذلك.

**ثالثا: الأمير والتصوف.**

أ- تعريفه للتصوف:

يعرّف الأمير التصوف بأنه" **جهاد النفس في سبيل الله أي لأجل معرفة الله وإدخال النفس تحت الأوامر الإلهية والاطمئنان والإذعان لأحكام الربوبية، لا لشيء آخر غير سبيل الله"** (عبد القادر، أ.2004 :130 ). ولما كان التعريف يتفق مع الحال، ولما كان الأمير يصرح في هذا الموقف (الموقف 71) أن فهمه جاء عن طريق الواردات أي من عند الله، فإننا نستنتج أن تعريفه هذا يرتبط بجهاده هو في المرحلة الأولى ضد الاستعمار الفرنسي وجهاد النفس الذي يعتبر الجهاد الأكبر عند الصوفية.

ما يميز الأمير في تصوّفه أنه مع تقديره واعترافه بضرورة الشيخ في الطريق الصوفي إلا أنه في الوقت نفسه يحذر من أي تقليد سواء تقليد الرجال أوتقليد الكتب، ولا يرضى إلا باجتياز التجربة الروحية والمجاهدة، نجده في تقديم كتاب المواقف يقول بأنه يدرك عن الحق بفهمه القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة بالتفهم الرباني. وهو في كلامه في هذا المجال يخاطب الخاصة غير المقلّدين **"إذا كنت مقلّدا فإن كلامي ليس معك** " (عبد القادر، أ.2004 :82 ) وهورغم تأثّره بالشيخ الأكبر ابن عربي فإنه يعتبر شارحا له وبالتالي هو من دعاة الفهم الجديد للدين التليد (عبد القادر، أ.2004 :43 ) كما كان يقول دائما. وسوف نرى أنه حتى في الأحوال والمقامات لا يتجه اتجاها نظريا كما هو الشأن في الأدبيات الصوفية بل مقاماته منطلقة من تجربته الذاتية. ما يلاحظ هنا أنه حتى لو نظر إلى الأمير كعالم دين فإنه يصنف مع المجتهدين الرافضين رفضا كليا للتقليد وهذا ما يبرز الخصائص الفلسفية في فكر الأمير عبد القادر على الأقل على مستوى المنهج.

ب- مراحل تصوفه:

تكاد الدراسات تجمع أنه نشأ وفيه إرهاصات للتصوف حيث كانت أسرته متدينة وتنتمي إلى طريقة، ما جعله يكتشف عالم التصوف ويجتهد في مطالعة كتب القوم على حد تعبيره، وبالتالي يمكن القول إن تصوفه مر بعدة مراحل:

1 ـ **مرحلة التلقي والقراءة والاطلاع**: وهي مرحلة الطفولة والشباب حيث كان مرافقا لوالده الشيخ محيي الدين وأثناء رحلته للحج زار العراق والشام وتعرف على الطرق الصوفية خاصة القادرية والنقشبندية.

2 ـ **مرحلة الفتوة والمرابطة**: وهي عمليا ترتبط بمقاومته وجهاده ضد الاستعمار الفرنسي ومحاربة الظلم، هذه الفتوة لا حظها الأوربيون الذين كتبوا عن الأمير ويسمونها الفروسية، وعرف في الكتابات الفرنسية بالفارس Le chevalier.

3 ـ **مرحلة الخلوة والتأمل والتعبد**: وهي المرحلة التي قضّاها أسيرا ثم سجينا في فرنسا بعد توقف الكفاح المسلح، وفي هذه المرحلة تظهر قوة المتصوف في تحويل المحنة إلى منحة، والصبر والشوق إلى الفرج والتخلص من الأسر، فقد رأى أن الابتلاء امتحان قابل لأن يكون منّة إلهية إذا استغل بصبر جميل. ويشير في كتابه إلى هذه الخلوة : "**دخلت مرة خلوة، فعندما دخلتها انكسرت نفسي وضاقت علي الأرجاء وفقدت قلبي، وإذا المعرفة نكرة والأنس وحشة والمطايبة مشاغبة والمسامرة مناكرة، فكان نهاري ليلا وليلي ويحا وويلا وأي قرابة أردتها أبعدت بها، فلم يبق معي من أنواع الصلات إلا الصلاة، فكان هذا الابتلاء**". (عبد القادر،أ.2004 :378) وهكذا كانت هذه الخلوة فرصة للتأمل والتفكير الهادئ العميق، فكان يقضي أوقاته في الذكر والصلاة والدعاء وكانت ترد عليه "**الواردات في الوقائع مشيرة وآمرة بالصبر** " (عبد القادر،أ.2004 :379) وهذا مهم جدا من الناحية الإيبستمولوجية فهويمثل قطيعة مع كل ما من شأنه أن يفسد التفكير والتأمل السليمين.

وتعتبر هذه المرحلة بالنسبة للأمير أهم مرحلة وأهم تجربة يقطعها في مشواره الصوفي والحياتي حيث هي إعداد واستعداد للمرحلة الكبرى التي سيصل فيها إلى ذروة التصوف والعرفان، كما أن هذه المرحلة عرفت إنتاجا فكريا غزيرا واكتشافات ومحاورات الآخر المتمثل في الفرنسيين والأوربيين المسيحيين بمختلف فئاتهم، وفي هذه المرحلة يلتقي بالشيخ محمد الشاذلي القسنطيني شيخ الشاذلية الذي كان يؤنسه ويحقق معه مساجلات شعرية وصوفية .

4 ـ **مرحلة النضج الصوفي**: وهي المرحلة التي يفك فيه أسره ويحقق مبتغاه وهوالاستقرار بدمشق، وتعتبر أطول مرحلة في مشواره الصوفي حيث دامت قرابة الثلاثين سنة، تعمق فيها في علوم القوم (الصوفية) وتعرّف على دقائق الحقائق، وجال وصال واختلى واعتزل، حيث كانت خلوته لمدة عامين بين مكة والمدينة المنورة أين جاءه الكشف المبين ،والتقى بالشيوخ الكبار في التصوف ومنهم الشيخ الفاسي الشاذلي الذي اختلى به في مكة، ومن جهة أخرى كانت له لقاءات ومناظرات مع مختلف الشخصيات السياسية والعلمية والعسكرية خاصة الأوربية،

واقترب من التقنيات الحديثة وتعرّف عليها عن قرب، وحضر الكثير من الأحداث المهمة كتدشين قناة السويس بمصر.... وعن خلوته بمكة يقول ابنه محمد بن الأمير عبد القادر في- تحفة الزائر- "وما تم له الارتقاء إلا في غار حراء... ووقع له الفتح الربّاني وانفتح له باب الواردات واستظهر من القرآن آيات ومن الحديث النبوي أحاديث صحيحة." (محمد، أ. 1964 :295).

كما يذكر الأمير نفسه في المواقف (عبد القادر،أ2004 :43 ) هذا الفتح الربّاني:"**إن الله قد عوّدني أنه مهما أراد أن يأمرني أوينهاني أويبشرني أويحذرني أويعلمني علما أويفتيني في أمر استفتيته فيه، إلا ويأخذني مني مع بقاء الرسم ثم يلقي إلي ما أراد بإشارة آية كريمة من القرآن ثم يردّني إلي فأرجع بالآية قرير العين.**"

ج- مراحل الطريق الصوفي :

الطريق الصوفي عند الأمير كما عند الصوفية طريق روحي قلبي لا طريق فلسفي عقلي، عبارة عن رياضة النفس والمجاهدة والتصفية والتخلي عن الرذائل والتجلي بالفضائل للوصول إلى حال الجذب أوالإشراق وهي حال معرفة الله عن طريق الذوق والمكاشفة. وبوصول الصوفي إلى غايته يكون دائم الحضور مع الله ودائم الشهود لله فهويدرك الله في كل شيء. كما أن بإمكان كل إنسان أن يصل إلى هذه المرتبة من السموالروحي إذا استطاع أن يسلك طريقها .

والسلوك مصطلح صوفي ويسمى صاحبه "السالك" والرحلة المقطوعة تسمى "الطريق" وهي مراحل متفاوتة مركبة من مقامات وأحوال. ومن هنا تتبين الحاجة إلى الشيخ –خاصة في بداية الطريق- لتفادي الأوهام والحيرة وليأخذ بيده حتى يصل إلى الإدراك العرفاني الصحيح. وهذا كله يحتاج إلى مجاهدة أي رياضة روحية ظاهرية وباطنية، هذا كله معروف في الأدبيات الصوفية الكلاسيكية والمحدثة، غير أن الأمير له مصطلحاته الخاصة المرتبطة كما قلنا من قبل بتجربته الذاتية.

ومن المصطلحات التي تدل على التجديد المعرفي عند الأمير من حيث المصطلحات ومن حيث المنهج الربط بين المفهوم والمعيش على غرار الفلاسفة المعاصرين خاصة الظواهريين والوجوديين، فالمجاهدة كمصطلح صوفي عام نجدها عند الأمير تسمى" **الهدي**" ، والهدي أنواع والموصوفون به أنواع ومراتب ،**المهتدي والأهدى والأعظم هدى. (**عبدا لقادر ،أ.2004 :219 ).

1. **المهتدي**: هوالموصوف بالهدي بالدليل العقلي والبرهان.

2. **الأهدى**: الذي حصل على الهداية بالإيمان وتصديق الرسول وهم أهل التقوى والاستقامة.

3. **الأعظم هدى:** الذي حصلت له الهداية بالكشف والعيان وهم أهل الكشف والاطلاع (الصوفية). ويعتبر الأمير نفسه من الصنف الثالث إذ يقول:" **ومن بعض نعم الله**

**علي أنني منذ رحمني الله بمعرفة نفسي، ما كان الخطاب لي والإلقاء علي إلا بالقرآن الكريم العظيم ".)**(عبد القادر، أ.2004: 144).

**الأحوال والمقامات:**

الأحوال هي ما يرد على قلب السالك دون كسب فيه وهودائم التحول، أما المقام فيكتسب بالجهد والرياضة ويسمى مقاما إذا ثبت وأقام ( الغزالي، م.د ت:139)، والحال لا علاقة له بالبرهان بمعناه الفلسفي، فهويتمثل في الجانب الوجداني القلبي العملي ويقينه يقين قلبي.

بالنسبة للأمير، ودائما في جانبه العملي في وضع المصطلحات، فهويسميها طريق الحق ويبدأ **بالهجرة** التي هي الأساس الأول ويعني بها هجرة المخالفات وتبديل الصفات البهيمية بصفات إلهية. وهنا نلاحظ المزاوجة بين الهجرة بمعناها الحسي الجسدي والهجرة بمعناها المزاجي أي الصوفي الروحي.

ففارق وجود النفس تظفر بالمنا          وزايل ضلال العقل إذ أنه الحبس

(عبدالقادر، أ.2004 :31 ).

يتحدث الأمير عن المقامات والأحوال التي عاشها وخبرها وعانى من تجربته معها ، وكل موقف وكل حدث من سيرته الذاتية يعتبر سلوكا على طريق الوصول إلى الحق (مقاومته للمستعمر وما تحتوي من مرابطة وفتوة وصبر، معاملته للأسرى وحربه الشريفة، الصبر والتوكل أثناء الأسر، حمايته للمسيحيين في أحداث 1860 والأثر الذي تركته فيما بعد –في هذه المناسبة يقول "**إنه سلوك إسلامي –إسلام من هوأعظم هدى- وحقوق الإنسانية-** ". كما أنه يعتبر مقام التوبة الأساس لسلوك الطريق والمفتاح للوصول لمقام التحقيق فمن أعطيه أعطي الوصول ومن حرمه حرم الوصول.(عبدا لقادر، أ. 2004 :348).

وعلى ضوء فهمه للتوبة التي هي التقوى والوسيلة التي هي الشيخ الكامل كما جاء في الآية القرآنية" **يا أيّها الذين آمنوا اتّقوا الله وابتغوا إليه الوسيلة وجاهدوا في سبيله لعلكم تفلحون**"(المائدة:الآية35 ) نستطيع أن نفهم أنواع الجهاد الذي اطلع به الأمير، سواء الكفاح المسلح أوالجهاد بالقلم والتعليم والسموالروحي، كما نستطيع أن نؤكد - على من يتهم التصوف بترك الأسباب والجمود- أن التصوف- على الأقل مع الأمير- ليس تواكلا وتكاسلا بل فتوة ومرابطة وجهاد في سبيل الله حتى نهاية البشرية. ومن مقام التوكل والإخلاص فيه تبدأ ترد على قلب السالك التجليات الروحية ويترقى في المعارج عن طريق الأحوال .

والأحوال عند الأمير تتلخص في حال القرب، والقرب من الله تعالى قرب معنوي، فالعلم بالله تعالى يقربنا منه –كما يقول الأمير –والجهل يبعدنا عنه(عبد القادر، أ.2004: 159 ) والقرب قربان وهومستمد من الحديث القدسي المشهور – "ما تقرب إلي عبدي بمثل ما افترضت عليه ولا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل...."

1. **قرب النوافل** : أن يشهد نفسه حال العبادة وفي غيرها من سائر الأفعال والإدراكات أنه بالله، أي أن يشهد الحق تعالى، قدرته وسمعه وبصره وجميع قواه وأعضاءه الظاهرة والباطنة فلا يرى فعلا له ولا لغيره ولا إدراكا إلا بالله، ويسمى هذا قرب النوافل وهوثابت ذوقا ووجدانا.

2. **قرب الفرائض**: مستوى من القرب أعلى من سابقه، فيه يشهد العبد نفسه وقواه الباطنة وأعضاءه الظاهرة آلة الحق، والحق تعالى المصرّف لها، المؤثر بها، فيسمع بسمع العبد ويبصر بصره ويتكلم بلسانه إلى آخر الإدراكات. والأول قريب أي صاحب قرب النوافل، أما الثاني صاحب قرب الفرائض فهوأقرب.

هذا جانب من تصوف الأمير ونظراته العملية بالدرجة الأولى ومختلف مواقفه، أما منهجه فيوضحه نظريا في المواقف" **وأن القوم- رضي الله عنهم- ما أبطلوا الظواهر، ولا قالوا ليس المراد من الآية إلا فهمنا، بل أقرّوا الظواهر على ما يعطيه ظاهرها وقالوا فهمنا شيئا زائدا على ما يعطيه ظاهرها... ولهذا ترى كلما جاء أحد ممّن فتح الله بصيرته ونوّر سريرته، يستخرج من الآية والحديث معنى ما اهتدى إليه من قبله وهذا إلى قيام الساعة** " (عبد القادر، أ.2004: 44 ).

فمنهج الأمير من خلال المواقف يمكن تلخيصه كالآتي :

عرض التفسير الظاهري للنص أوالآية القرآنية.

عرض الآراء الصوفية السابقة له كابن عربي وغيره.

وفي النهاية عرض موقفه الشخصي ورؤيته للمعنى.

وهوفي كل هذا يؤكد على التجديد المستمر في الفهم ما يبين عن خاصية إبستيمية تميز اليوم العلوم المعاصرة وهي أن النتائج العلمية نسبية ويصحح بعضها بعضا.

بعد إطلاق سراحه جاءت كل أفعاله لتدل على خصوصية فكره وتصوفه الذي كان عمليا يجمع بين التأمل النظري أوالتعبد والعمل التطبيقي، كانت له محطة في تركيا سنة1853، وما ميز الأمير في تلك الفترة اهتمامه بأحوال المسلمين في مختلف مناطق العالم وبقي في بروسة حوالي ثلاث سنوات حيث درّس بجامع العرب هناك لينتقل منها سنة 1855 م ويحل نهائيا بدمشق، كما أن سكان دمشق استقبلوه استقبالا رائعا، فهوفي نظرهم حامل راية العروبة والإسلام.

إذا أضفنا بعض الأحداث خاصة مجازر 1860 التي راح ضحيتها الآلاف من المسيحيين ورد الفعل الفوري للأمير وحمايته لهم، وانعكاس كل ذلك على مكانة الأمير محليا وعالميا،فإن كل هذا يعطينا صورة عن ميزة هذه الشخصية الصوفية التي كانت تتجسد أفكارها في الواقع، إلى جانب القدرة على تغليب الجانب الديني والإنساني على غيره عمليا في فترة عصيبة، وهذه من شيم الفلاسفة والشخصيات العظيمة التي لا تتحرك وفقا لردود

الأفعال وللنزوات ، فالفكر الفلسفي الحقيقي فعل وليس رد فعل سواء كان نظريا في شكل مؤلّف أوموقف سلوكي ،وهذا في اعتقادنا ما يميز المتصوفة والفلاسفة الكبار.

وجاء في تحقيق كتاب المواقف: " لقد فرح بنا أهل البلد ، وخرجوا كلهم للقيانا الرجال والنساء " وفي موقع آخر يقول:" لقد استقبلني الدمشقيون أحسن استقبال وعدّوا يوم دخولي مدينتهم كيوم عيد ، فالرجال والنساء قد تسابقوا أمامي "(الراسي ،ج.1997 :60)

ولدى استقراره بدمشق أول ما فعله هوزيارة ضريح ابن عربي والتبرك به ، ومن هنا سيصبح معلّمه الروحي وهوالذي سبقه بستة قرون. وبعد سنتين زار بيت المقدس حيث مدحه شاعرها آنذاك –حسن الدجاني ، في قصيدة نذكر منها بيتين للدلالة على مكانة أهل المنطقة المغاربية في نفوس المشارقة من الناحية الصوفية العرفانية :

عهدنا بغرب مطلع البدر مشرقا وإنّا نراه الآن قد لاح مشرقـــا

وللغرب أصل الفضل إذ هومطلع وإن يك بدر التم في الشرق أشرقا

بعد ذلك عاد إلى دمشق حيث قام بالتدريس على طريقته الخاصة ، فقرأ صحيح البخاري وكتابي الإتقان والإبريز في مدرسة دار الحديث الأشرفية ، ثم اعتكف في مسجد الحسين بن علي حيث قرأ كتاب –الشفا- والصحيحين.(الراسي ،ج.1997 :63 ).إن ذكر هذه الأحداث للأمير الغرض منها هوالتأكيد على معايشته ومشاركته لما عرفته الساحة الفكرية والأدبية في عصره.

ما يدل على مكانة الأمير في سوريا عموما وليس فقط على المستوى الصوفي، خاصة بالنسبة للمسلمين، هوالأحداث والمجازر الطائفية التي راح ضحيتها آلاف المسيحيين، حيث تدخل أولا لحماية القناصل الأجانب وأدخلهم إلى بيته ، قبل أن يتدخل بالجيش، ولا أحد يجرؤ على مس حرمة داره لأنه أحد الشرفاء، إذ يرجع نسبه إلى الحسن بن علي بن أبي طالب (الراسي ،ج.1997 :63) ثم بعد ذلك خرج بمجموعة من الفرسان الذين كانوا معه وتمكن من إنقاذ الآلاف من المسيحيين إلى جانب الذين آواهم في بيته من ضمنهم أعضاء الإرساليات الأجنبية ورجال دين ورهبان، كما أنه وضع مكافأة مالية لكل سوري يأتيه بمسيحي لحمايته. وهنا ردّ على مكافئيه من الأوربيين **": إن ما فعلته تقتضيه الشريعة الإسلامية وحقوق الإنسانية** '(شرارة ،ع ،1974 : 148).

بعد هذه الأحداث خاطب الأمير علماء ووجهاء دمشق قائلا: "**إن الأديان، وفي مقدمتها الدين الإسلامي أجلّ وأقدس من أن تكون خنجر جهالة، أومعول طيش، أوصرخات نذالة تدوّي بها أفواه الحثالة من القوم. أحذّركم من أن تجعلوا لشيطان الجهل نصيبا ، أويكون له على نفوسكم سبيلا** "(محمد ، أ.1964 )

وهنا عرضت عليه مملكة الشرق إذ أجمع المؤتمرون الذين رفعوا مطلب الاستقلال عن الدولة العثمانية على أن يكون الأمير عبد القادر أميرا على الشام كلها ويشكل لهم طريق الاستقلال والتحرر ، فهوموضوع إجماع العرب والمسلمين، لكنه رفض الفكرة وطالب بأن

تبقى السلطة الروحية الدينية مع الخلافة العثمانية ويختارون منهم أميرا من أهل البلاد يحكم إدارة شؤونها . وكان الأمير قد انتبه مبكرا إلى القضية الفلسطينية وأعطى أهمية كبرى لعملية شراء اليهود للأراضي الفلسطينية آنذاك وكان يتحسّس خطر هذه المسألة، وناقش الوضع مع العديد من وجهاء الجنوب اللبناني آنذاك (شرارة، ع.1974 :148).هذا إلى جانب اهتمامه بقضية القوقاز التي كانت مستعمرة روسية والتبادل في الرسائل مع الإمام شامل بطل المسلمين في تلك الفترة كان ينصب في هذا المجال.

وفي الختام، يمكن القول كإجابة عن السؤال المطروح سابقا إن الأمير كصوفي متفلسف جدّد على المستوى النظري من خلال استعماله مفاهيم صوفية خاصة ومن خلال قراءته المميزة للنصوص الدينية والصوفية التراثية ولكن التجديد الحقيقي يظهر في جانبه العملي إذ لم ينعزل ولم يكتف بالتفرغ للتعبد على مستوى كل مساره الصوفي، بل ساهم في الحياة الاجتماعية والسياسية والدينية من خلال اهتمامه بأحوال الناس في كل مكان. أمّا عن الأثر الصوفي الذي تركه الأمير في بلاد المشرق عموما وسوريا خصوصا، فلقد بين أن الشريعة والحقيقة لا ينفصلان "**وكل من ادّعى أنه شم رائحة من طريق أهل الله تعالى ولم يزدد للشرع تعظيما وللسنة إتباعا فهومفتر كذاب**" (عبد القادر ،أ.2004 :49)

كما أنه درّس وعلّم ووعظ انطلاقا من مؤلفه –المواقف- الذي رافقته شروح وتحقيقات لمذهب ابن عربي في كتابه الفتوحات المكية، الذي يعتبر الأمير أول محقق له في العصر الحديث، وكذلك كتاب فصوص الحكم .ما تركه الأمير من مدونات وما اتخذه من مواقف وتعداده للشيوخ والطرق كل هذا يدل على أنه دافع عن خط التصوف على العموم، كل الطرق بدون استثناء، فها هوفي المواقف يذكر الشيخ الأكبر إمام الوارثين،كما يسميه، لكنه يذكر الغزالي والجنيد والشاذلي،فهولم يتعصب لشيخ أولطريقة بعينها، ألم يختل في حجه الأخير بعد 1863 بالشيخ ا محمد الفاسي الذي ذكره في قصيدة بعنوان _أستاذي الصوفي:

أمسعود جاء السعد والخير واليسر وولت جيوش النحس ليس لها ذكر.

وكان الناس يلجئون إليه في حل مشكلاتهم وخصوماتهم، فيصلح بينهم ويرتضون أحكامه، وكان يعطي من ماله إذا تبين له عجز الذي يحكم عليه في الأداء، وكان يهب الشبان مهور الزواج... وكان مسموع الكلام لا يرد له الولاة طلبا... واعتاد الفقراء أن يقصدوه لتجهيز موتاهم، وعيّن مخصّصات للفقراء تعطى لهم أيام الجمعة، فالخبز يوزّع على مئات الأسر في رمضان. (عبد القادر ،أ.2004 :24 ). وهذه الميزة يشترك فيها الكثير من كبار الصوفية والفلاسفة العاملون ، فتجليات المساهمة الفعلية في الحياة السياسية وخاصة الاجتماعية والاقتراب من الحياة اليومية للناس والاهتمام بمشاكلهم هومن صلب اهتمامات الفلاسفة المعاصرون ، غير أن الأمير مارسها عمليا. كما أحبّه أهل دمشق وعلماؤها وأعيانها، وأجمعوا على تقديمه، حتى قال له كبير شيوخ علماء الشام آنذاك –عبد الرزّاق البيطار:

**"نحن أهل دمشق نعدّ أنّ نعم الله علينا عظيمة وكثيرة في هذه البلدة، وقد زادنا جلّت عظمته من فضله أن جعل إقامتك فيها فأفادنا من علومك ومعارفك"**(عبد القادر، أ.2004 : 24). ومن هنا تستنتج أن الأمير عبدالقادر وربما عكس المتصوفة السابقون إلى حد بعيد لم يدخل في صراع ظاهر مع الفقهاء بل على العكس استطاع أن يكسبهم .

كما أنّ بيته كان مقرّا للقاء المفكرين والعلماء للتذاكر والمناقشة وتفسير القرآن والأحاديث النبوية حيث برزت طريقته الجديدة والتي ظهرت في كتاب المواقف كما أشرنا سابقا. ودافع الأمير عن الصوفية محذرا من اتهامهم بالحلول والاتحاد، فالمتصوف يرى العالم متحولا لأنه ليس محجوبا بينما المحجوب يراه ثابتا.

## المصادر والمراجع:


-الأمير عبدالقادر ،2004، المواقف الروحية والفيّوضات السبوحية ، تحقيق عاصم إبراهيم الكيالاي ،
بيروت، دار الكتب العلمية .
-الأمير عبدالقادر ، 1966 ،ذكرى العاقل وتنبيه الغافل ، تحقيق ممدوح حقي ،بيروت،لبنان .
-الأمير عبدالقادر، 1989 ،المقراض الحاد لقطع لسان منتقص دين الإسلام بالباطل والإلحاد ،الجزائر،دار الطاسيلي للنشر والتوزيع.
- بركات محمد بغداد ،1990 ،الأمير عبدالقادر المجاهد الصوفي، نصر ،الصدر لخدمات الطباعة .
-يوسف إسماعيل النبهاني، ،د ت ، جامع كرامات الأولياء.
-محمد بن الأمير عبدالقادر،1964 ،تحفة الزائر في أخبار الجزائر والأمير عبد القادر،ط2 ،شرح وتعليق ممدوح حقي ، بيروت ،دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر.
-جورج الراسي ،1997 ،الإسلام الجزائري من الأمير عبدالقادر إلى أمراء الجماعات ، ،بيروت ،دار الجديد.
-عبد اللطيف شرارة، 1974، الفكر المغربي لا ينفصل عن الفكر العربي، مجلة البلاغ، عدد 148، بيروت.

# من النصّ "الأدبي" إلى النصّ "المقدس"
## محاولة نظرية تأسيسية لسوسيولوجيا النصّ الديني

**د/ خواجة عبد العزيز،**
المركز الجامعي- غرداية.

**مقدمة**

بقي النصّ الأدبي بعيداً عن اهتمامات السوسيولوجيين الأوائل وحتّى كارل ماركس (1818- 1883) الذي لم يتم تجميع أوراقه عن الأدب إلاّ عام 1933 (ونشرت عام 1937)، وساور الشكّ كثيراً ما راود النقد في مدى مصداقية سوسيولوجيا الأدب معتبراً العمل الأدبي مستقلاً عن التكوينات الاجتماعية، فضلاً عن جعله موضوعاً لعلم الاجتماع، ولم يبدأ التقريب بين الحقلين إلاّ في منتصف القرن الماضي فزادت الأبحاث والدراسات في هذا العلم الجديد القديم (Memmi, A. 1968 :301)، وبقي التخوّف قائما من هذه الظاهرة باعتبارها معقّدة، ما انعكس على مجمل الأبحاث التي ظهرت على شكل أفكار مبعثرة بدل تجميعها في مناهج منظّمة (اسكاربيت، ر. 1999 :26).

يشتغل علم اجتماع الأدب على العلاقة التي تربط الأدب بالمجتمع أو"الأدب باعتباره ظاهرة اجتماعية" (البحراوي، س. دت:01)، ويرى جاك لينهارت، J.Leenhardt أنّ هذا العلم يدرس الأدب باعتباره جزءً من المجتمع من جانبين «المجتمع وكأنّه مجال للاستهلاك الأدبي، والمجتمع وكأنّه موضوع للخلق الأدبي» (لينهارت، ج. 1980 :26). قُدّم هذا العلم وكأنّه الطرف المناقض للدراسة الأدبية، ممّا منعه من الاستفادة منها ومن ميادينها المرتبطة به، رغم كونه علماً متعدّ Interdisciplinaire سواء في تكوينه المنهجي أوفي نتائجه. فلا عالم الاجتماع ولا المختصّ في الأدب بقادرين على الدراسة الكاملة لهذا العلم إنّما على جزئية محدّدة منه، ممّا يحتم استفادة الواحد من الآخر، فعلم الاجتماع يتعمّق من خلال طرائق دراسة النصوص، ودارس الأدب ينفتّح عن طريق مناهج علم الاجتماع ونتائجه، فقد كان في بروكسل Bruxelles وبوردوBordeaux ميدان عمل جماعي لباحثين متخصّصين من ميادين مختلفة وفي جامعات متعدّدة، وهذا الاتصال متّفق عليه في الأساس العام لكنّه غير متكافئ في الدراسة التطبيقية ويتحدّد حسب الاقتراب من الموضوع والمنهج المستخدم، وبقدر ما يشكّل هذا الاختلاف عائقاً فهوأيضاً مصدر للخصوبة العلمية.

ولعلّ أقرب المناهج لدراسة الظاهرة الأدبية بعمق وتحقيق احتياجاتها المعاصرة يتمثل في منهج "علم اجتماع النص الأدبي" لما يقدمه من تحليل لـ "محتوى الشكل". ولكن السؤال المطروح هل لسوسيولوجية النصّ الأدبي إمكانيات الامتداد للنصّ الديني باعتبار القاسم المشترك "النص"؟ وقبل الوصول لفكّ هذا التساؤل لا بد من الكشف عن منطلقات ونتائج الأوّل حتّى يتسنّى القفز للثاني.

## 1- الاتجاهات الأساسية في سوسيولوجيا الأدب:

ظهر مصطلح "علم اجتماع الأدب" على يد جي ميشو(1950) في كتابه «مدخل إلى علم الأدب»، وشهد تطوراً كبيراً بعد ذلك، لكن لا يمكن اعتبار ميلاده ينطلق من هذه النقطة التاريخية فهوأبعد من هذا بكثير رغم صعوبة الجزم على لحظة بعينها، ولعله كان قبل ذلك بقرنين من الزمن. فحقيقة أنّ "الأدب ظاهرة اجتماعية" قديم قدم الأدب لكنّ الاعتراف بهذه الحقيقة والعناية بها من طرف المختصّين تم بشكل متأخّر.

"Sociology of literature" نُقلت للعربية حرفيًّا بعلم اجتماع الأدب، وتُترجم أيضا بـ "علم الاجتماع الأدبي" إلاّ أنّ هذه الترجمة تشوّه من المحتوى الدلالي لهذا التخصّص إذ تجعل من علم الاجتماع موضوعاً أدبياً في حين أنّ الأدب في الأصل هوموضوع علم الاجتماع، ونجد صيغة أخرى للترجمة تحافظ على الكلمة اللاتينية وهي "سوسيولوجيا الأدب"، ورغم هذا الإقحام للمصطلح الغربي في المصطلح العربي يبقى المصطلح الأكثر دلالة وتوخيا للحذر من غيره. ويحتاج هذا العلم إلى عناية أكثر ما جعل لينهارت، J.leenhardt ول.لوفنتهال L.Lowenthal يتعجبان من عدم وجود فهرسة كاملة وميسورة له في الولايات المتّحدة الأمريكية (لينهارت، ج. 1980 :7).

رغم هذا "الشبه" اتفاق في سوسيولوجيا الأدب تبقى الاختلافات شديدة في نظرياته ومناهجه، تتقاسمه ثلاث اتجاهات فيما يتعلّق بعلاقة الأدب بالمجتمع. الاتجاه الوضعي أولاً والذي يستخدم الاستقصاء والإحصاء والرياضيات، فالأدب دائرة تبادل شديدة التعقيد، والاتجاه الثاني يبحث في العلاقة الدلالية للنصّ الأدبي بالمجتمع أو"نظرية الكمون" التي تذهب بعيداً في تحليلها وترى أنّ العلاقة لا تكمن في الوظيفة فقط إنما في جوهر الماهية ولا استقلالية للأدب عن المجتمع، لأنّ المجتمع كائن داخل الأدب في تشكيله قبل محتواه لا انعكاساً له فقط.

والاتجاه الثالث أو"نظرية الانعكاس" التي ترى أن الأدب ما هوإلاّ انعكاس للمجتمع، والنصوص انعكاسات للحياة الاجتماعية وشهادات لها، وهوالآخر يتفرّع إلى اتجاهين، الأوّل أسسته مدام دوستال Mme de Staël وواصل فيه هيبوليت تين Tain (1828- 1893) معتبراً الأدب انعكاساً للوعي الجمعي والحياة الاجتماعية سواء من حيث العادات والتقاليد والدين أومن حيث الجنس والبيئة والزمان، والاتجاه الثاني يستند على البنيوية التكوينية للنصّ الأدبي بالفصل بين رؤية العالم لجماعة محددة كواقع معاش ورؤية الكاتب والنصّ الأدبي وأشكاله المختلفة من جهة أخرى والذي يقوم على مفهوم المحاكاة والتخيل عند أفلاطون وأرسطووالفلاسفة العرب (نظرية الأدب في النقد التأثيري. 1994. 1:1)، وطوره جورج لوكاتش (1885- 1971) ولوسيان غولدمان (1913- 1970) اللذان أوضحا أنّ الإبداع الأدبي انعكاس تخيلي للحياة الاجتماعية، وقد تزايد انتشار هذا الاتجاه في الولايات المتّحدة الأمريكية خاصة على

يد ليولونتهال L.Lowenthal الذي درس تمثّل الجماعات المهنية في الإبداع الأدبي، ودراسة برسلون وسولتر Berslon & Salter عن القصص القصيرة المنشورة في المجلات الشعبية الأمريكية ومدى تغذيتها للأفكار العنصرية (عردوكي، ب. 1982 :50).

أمّا من حيث المناهج فنجد عدّة اتجاهات أيضاً، الاتجاه الذي يركّز على مضمون الأدب سواء من حيث صورة المجتمع في الأدب كما فعل الوضعيون أوتصوير الأديب للمجتمع من خلال إيديولوجيته كما فعل الماركسيون، واهتمّت اتجاهات أخرى حديثة باعتبار الأدب سلعة في السوق كما فعل الأمبريقيون ودرسوه من حيث الإنتاج والتوزيع والاستهلاك، في حين اهتمّ اتجاه التلقي بمدى تقبّل أوتلقي الأدب، فما يصنع الأدب ليس النصّ الأدبي في حدّ ذاته إنّما تلقيه من جمهور معين، ويركز الاتجاه الخاص "بعلم اجتماع النصّ" على أنّ النصّ الأدبي صاحب الأولوية في الدراسة، لأنّه يحمل القيم الاجتماعية، ويحدّد خصوصية الأدب أمام غيره من الأشكال.

يمكن تجميع هذه الاتجاهات إلى قطبين:الوضعي والمركسي وفقاً لاختلاف تصورهما عن المجتمع، وهوالخلاف الذي ظهر في آليات دراسة النصّ، وما تزال هذه الخلافات توحي بأنّنا لسنا أمام علم مكتمل الجوانب، إنّما أمام مناهج متعدّدة تدرس كلّها ظاهرة واحدة هي الظاهرة الأدبية، ولا يعني ذلك عدم الاختلاف أيضاً في الموضوع فالاختلاف في المناهج يعني الاختلاف في الموضوع، وهذا يحتم على هذا العلم أن يواصل باستمرار تحديد موضوعه (البحراوي، س. د.تا :8- 10).

## 2- الاتجاه الوضعي في تناول النصّ:

تعتبر نظرية المحاكاة الكلاسيكية المستندة إلى عالم المثل لأفلاطون وأرسطوأقدم النظريات النقدية في الأدب، فالأدب في تصورهما محاكاة للطبيعة البشرية وطبائعها. استمرت هذه النظرية إلى غاية النهضة الأوروبية التي أعطت الأولوية للعقل في معالجة الظواهر بعيداً عن الميتافيزيقيا (نظرية الأدب في النقد التأثيري. 1، 1994 : 5). وبدأ المفكرون منذ القرن السابع عشر في التلميح إلى طبيعة الأبعاد الاجتماعية للأدب مع كتابات جيمس رايت (1699) ولوي دي بونالد (1754- 1840) وستندال وفيكو(العلم الجديد 1725) المتأثرين بمونتسكيووأتباعه.

إن كانت هذه الدراسات مجرّد تلميحات فإنّ الألماني هيردر كان أكثر اقترابا للموضوع من حيث دعوته لمعالجة عناصر الجمال إمبيريقياً وفي إطار محدّداتها السيكولوجية، وأصبح القرب أكثر وضوحا مع Mme de Staël (في كتابها De la littérature considéré dans ses rapports avec les institutions sociales، عام 1800) التي كانت تطمح إلى بيان «مدى تأثير الدين والعادات والقوانين على الأدب، ومدى تأثير الأدب على الدين والعادات والقوانين» (اسكاربيت، ر. 1999 :23)، فقد ربطت

مثلا بين تطوّر الرواية وإعطاء المكانة "المرموقة" للمرأة في المجتمعات والجماعات ما يمثل خطوة متقدّمة في الربط بين الأدب والمجتمع والذي شهد تطوراً أكثر مع كتابات Q.D.Leavis (البحراوي، س. د.ت:14- 15). فكتاب مادام دوستال أوّل كتاب يقرب بين مفهومي المجتمع والأدب (نظرية الأدب في النقد الواقعي. د.ت، 4:) بطريقة منهجية رغم عدم اتضاح العلاقة الدقيقة بينهما، وتطوّرت أفكارها أكثر مع ظهور منتدى "أصدقاء مدام دوستال" الألمان (الحسين، ق. 1993 :114 – 115).

بقيت الأعمال السابقة بعيدة عن الواقعية ماعدا محاولة دوستال، وجاءت محاولة H.Taine أكثر اتساعاً بتفسيره للظاهرة الأدبية بثلاثة عناصر:العصر (الزمن) والجنس (العرق) والبيئة، معتقداً بذلك أنّه يؤسس لعلم أشبه بالعلوم الطبيعية (كارولوني وفيللو. 1984 :50- 51).لكنّها انغمست في البعد السيكولوجية أكثر، إضافة إلى تجريديتها. ولم يكن تين وفياً لهذا المذهب نظراً لكون الأسباب التي اعتقدها مادية كانت ذات أصول نفسية مجرّدة، كما أن التفسير الميكانيكي للظاهرة أفقدها جدليتها، وغيّب النصّ الأدبي ولم يعتبره إلاّ وثيقة تعكس بعض أبعاد المجتمع (البحراوي، س. د.ت:17)، فقد انتقده اسكاربيت أيضاً كونه قزّم الأدب في بعض المقولات التي لا تستطيع تحليل ظاهرة في غاية التعقيد (اسكاربيت، ر.1999: 24). ويرى لينهارت، أنّ الرواد الأوائل لهذا العلم كانوا يفتقرون إلى الطريقة أكثر من افتقارهم لنظرية في الوعي (لينهارت، ج. 1980 :28).

وقد ظهرت هذه المرحلة في العمل العربي مع إنجازات طه حسين بكتابيه "في ذكرى أبي العلاء" (1914) و"في الشعر الجاهلي" (1926)، وسلسلة كتب شوقي ضيف وتلاميذه في تاريخ الأدب العربي، فالوضعية أكثر المذاهب تأثيراً في سوسيولوجية الأدب سواء في الغرب أوالعالم العربي طوال قرنين من الزمن، وما تزال توابعها مستمرّة في الكثير من أصوله الفلسفية ومنهجيته التحليلية (البحراوي، س. د.ت:18- 19).

## 3- الاتجاه الماركسي ومعالجة النصّ:

لم يقتنع الماركسيون بضرورة وجود علم اجتماع الأدب معتبرين إيّاه انقلاباً لهم، لأنّهم الأسبق في التناول النقدي لعلاقة الأدب بالمجتمع، والذي اعتبرته سوسيولوجيا الأدب موضوعها (البحراوي، س. د.ت:20). ويرى البعض أنّ تناول الماركسية للأدب كان مخيباً للأمل في دراسات ماركس (1818- 1883) وانجلز (1820- 1895) "حول الأدب والفن" ولم تتضح إلاّ مع الشرح الذي قدمه ايدانوف Idanov (1956)، وبليخانوف Plekhanov (اسكاربيت، ر. 1999 :25).

اهتمام الماركسية باجتماعية الأدب لم يكن اهتماماً كمياً بقدر ما كان نوعياً تعكسه نظرة الماركسية للمجتمع بصفة عامّة من خلال المادية الجدلية كمنهج عام،

فالماركسية لا ترى للمجتمع باعتباره مؤسّسات وعادات أوعرقاً وعصراً وبيئة إنّما مجموع البشر الفاعلين الذين تتصارعهم المصالح المختلفة ضمن صراع الطبقات. وتعطي الماركسية الأولوية للوجود على الوعي في إطار جدلي. ورغم هذه الجدلية في العديد من النصوص الماركسية وإمكانية التأثير والتأثر، فقد بقيت النصوص السياسية تؤكد أولوية المادة دون الإشارة إلى عدم حتمية هذا الارتباط (Aron, R. 1994 :222). وعمل الماركسيون الأوائل على ضرورة جعل الأدب يعكس الواقع الاجتماعي والصراع الطبقي واستخدموا كلّ الأدوات لإظهار ذلك كما يبدو في أعمال جدانوف وبيليخانوف. وهنا نلاحظ أولوية المضمون على الشكل وإخضاع العمل الأدبي لخدمة المضمون (البحراوي، س. د.تا :23)

يعتبر جورج لوكاتش G.Lukaes (1885- 1971) أشهر رواد هذا الاتجاه في دراسة الأدب بكتابيه "الروح والأشكال" و"نظرية الرواية"، والتي أبرزت مفهوم الشكل Forme (مقدمة في نظرية الأدب. 1. د.تا ص48- 56) والبنية ذات المعنى Structure signifiante التي تمثّل أنماط تلاقي النفس البشرية بالمطلق خارج حدود الزمن والجوهر، ثمّ يتخلّى عن الأشكال المطلقة ويربطها بالعالم والإنسان، معتبراً «الرواية مجموعة بشرية، على نقيض الملحمة، تأخذ أيضاً بعين الاعتبار ما بين الإنسان والعالم، وما بين الفرد والمجتمع من تعارض جذري» (الحسين، ق. 1993 :122).

ودعا إلى الواقعية وتجسيد تناقضاته وصيرورته خاصة "النمطي" فيه. ولا يقتصر النمطي على ما هوسائد فقط إنّما أيضاً جميع الخصائص الفردية السائدة والمميزة للشخصيات، فالكاتب الواقعي هوالقادر على تجسيد الخصائص المميزة لكلّ شخيصة في علاقتها بالشخصيات الأخرى في المجتمع والناتجة عن الصراعات الاجتماعية في فترة تاريخية معينة، ممّا يفرض عليه الفهم العميق لهذه الصراعات الواقعة في المجتمع ليتمكّن من تجسيدها في النمطي من شخصياته.

من هذا المنطلق كان تبني لوكاتش للواقعية ورفضه لكلّ عمل معاصر يخلومن النقد ولا يقدّم إلاّ التجارب الذاتية، وهوما يفسر أيضاً ارتباطه الشديد بالرواية كنوع أدبي أكثر من غيره في إدراك النمطي في العصر الحديث، أو- حسب تعبير لوكاتش- عصر البرجوازية. فالرواية والواقعية مرتبطان في نسق المفاهيم التي تعكس صراع الشخصيات في النظام الرأسمالي، وتظهر صورة البطل الذي يفقد الاندماج في العلاقات الاجتماعية مع الآخرين ويبحث عن "المعنى الملحمي المفقود"، وهوما يميز الرواية عن الملحمة، لأن الرواية ملحمة غابت فيها الآلهة، وهي بحث عن معنى غير معروف عكس ما كان في الملحمة القديمة، وعلى البطل أوهذا الكائن الإشكالي البحث عنه داخل الإطار الاجتماعي، وأن يخلقه حتّى وإن انتهى جهده إلى الفشل.

تظهر في هذا الطرح الجذور الهيجلية لكن أيضا جذور مُفكرَين من مفكري القرن الثامن عشر هما آدم سميث (1723- 1970) وآدم فيرجسون (1723- 1816) خاصة فكرة تقسيم العمل وما نتج عنها في المجتمع الحديث من إفقاد الوحدة العضوية بين الأفراد وتحويلهم لفئات منفصلة عن بعضها بما في ذلك الأدب وصولا إلى ما أسماه ماركس بالاستلاب أوالاغتراب Aliénation أو"التشيؤ" (معتوق، ف. 1982 :121، 122) لهذا فالعصر الحديث لم يعد عصر الملحمة إنما عصر الرواية، لأنّ هذه الأخيرة تعكس انشطار الواقع وصراعه وفقدان وحدته (البحراوي، س. دتا:24)، فالرواية ملحمة برجوازية حديثة، وهي تبين الثغرات التي يعاني منها الفرد في علاقته بالعالم، هذه العلاقة التي أصبحت نثرية يبحث فيها البطل عن تحقيق الاندماج المفقود الذي يستحيل وجوده، وهوالبحث "الواقعي" الذي استحبه دوما لوكاتش في الرواية الفرنسية والألمانية (زيما، ب. 1991 :129، 144- 145).

يتميز لوكاتش عن غيره خاصة بليخانوف بسعة إطلاعه الفلسفي وقدرته في التعامل مع النصّ الأدبي، ورغم تركيزه على المضمون لكن الملاحظ أنّه أوّل من لمّح إلى الجانب الشكلي في العديد من نصوصه، وقد ساهم في إثراء إشكالية أساسية لا في النقد الأدبي وسوسيولوجيا الأدب فحسب إنّما أيضاً في الدراسات الماركسية هي العلاقة بين البنية التحتية والفوقية من خلال مفهوم "رؤية العالم". وتظهر أهمية هذا المفهوم في كونه يختلف عن مفهوم الإيديولوجيا لأنّه يمثّل البحث عن الوسائط التي تنفي العلاقة الآلية بين البنيتين، فلوكاتش لا يبحث عن صورة المجتمع في الأدب كما هوالحال عند الوضعيين، إنّما تصور الكاتب للمجتمع من خلال رؤيته للعالم، وهي رؤية واقعية خاصة بالكاتب تعكس تصوّر طبقته وجماعته وموقعها من التاريخ. لهذا من غير المنطقي وضع لوكاتش وبليخانوف في نفس الخانة من نظرية الانعكاس البسيط والأحادي، لأنّ لوكاتش يجعل من البنية التحتية انعكاساً لرؤية العالم المحدّد لاختيار المضمون الذي يختار الشكل، فالانعكاس يتم عن طريق وسط يفتح المجال أكثر لدور المبدع وإدراك التركيب في بنية النصّ (البحراوي، س. دتا:26- 27).

أخذ لوسيان غولدمان (1913- 1970) نفس توجّه لوكاتش ضمن منهجه المعروف بالبنيوية التوليدية (نظرية الأدب في النقدين الجمالي والبنيوي. ج3. دتا:ص15- 17)، والذي يرى أنّ الأدب بينة صغيرة ناتجة عن بنية أكبر هي البنية الاجتماعية الممثلة في طبقة الأديب أوجماعته. فرؤية العالم هي السند الأساس والوسيط القوي في تحويل الوعي القائم إلى الوعي الممكن في عمل الفنان، بعيداً عن الإسقاطات الفردية. ظهر غولدمان في " Pour une sociologie du roman" قويّاً في طرح القضايا الاجتماعية للرواية، وتناول ذلك على مستويين:المستوى العام بتحويل ما هومجرد وخلقي في الرواية إلى مؤلف يوجه الموضوع، والمستوى الخاص بتناول روايات مالروMalraux وما

يتصل فيها بالمجتمع من تغيرات وتحولات بين 1912 و1945 وسيطرة النخبة الرأسمالية وتشييئها للعنصر البشري وغياب القيم الإنسانية (الحسين، ق. 1993 :122 - 123). وحاول التحقّق من عمله بعقد التماثل بين بنية الرواية وبنية المجتمع الرأسمالي، مستعيناً في تطوير مفاهيمه على دراسة جيرار "الحقيقة الروائية والكذب الرمانسي" (زيما،ب. 1991 :148).

أحدث غولدمان قفزة نوعية في علم اجتماع الأدب بفهمه لعلاقة الرواية بالمجتمع لكنّه سقط هوالآخر في أطروحة الانعكاس بعقد التماثل بين البنية النصّية والبنية الاجتماعية، كما أنّه ورغم بنيويته وادعائه التعامل مع البنية النصية كان في كلّ مرّة ينقّب عن التمثّلات المضمونية في البطل الروائي (الإشكالي أوالضد) بالبحث عن خصائصه القيمية. وتغيب أيضاً الخصائص الشكلية عنده، إضافة إلى تركزه على عنصر واحد من الرواية هوالبطل بعيداً عن البنى السردية واللغوية.

لابد هنا من الإشارة إلى دراسة Werner Schultze عن "علم اجتماع الأدب- المقامة" الذي اهتم فيه بالتراث العربي ودعوته إلى دراسة النصوص القديمة في ضوء العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة وإعادة كتابة التراث العربي على ضوء سوسيولوجيا الأدب (الرباع،س. 1986 :267).

وفي العمل العربي نجد ضمن هذا التيار أعمالاً من مثل دراسة محمد رشيد ثابت في "حديث عيسى بن هشام" ومحمّد بدوي في "الرواية المصرية في الستينيات" ودراسات يمنى العيد وغيرهم، إضافة إلى دراسات تبنت مناهج أخرى مع الماركسية مثل حميداني حميد في "دراسة سوسيولوجية بنائية لرواية المعلم علي" و"الرواية والإيديولوجيا من سوسيولوجيا الرواية إلى سوسيولوجيا النصّ الروائي" وغيرها من الدراسات (نظرية الأدب في النقدين الجمالي والبنيوي. ج3.د.تا :106). كما مسّ هذا التيار أيضاً مجال الشعر كدراسة الطاهر لبيب في "سوسيولوجيا الغزل العربي La poésie amoureuse des arabes les cas des ʿudrites, contribution à une sociologie de la littérature Arabe " (لبيب،ط. 1981) الذي يستحق وقفة خاصة.

**4- ألتوسير Althusser والنصّ:**

انحصر الكثيرون في التيار الهيجلي اللوكاتشي الماركسي، متجاهلين النقد الموجه له حتّى في الاتحاد السوفييتي خاصة من طرف الشكليين ومدرسة فرنكفورت النقدية سنة 1923 ، ورغم ترجمة بعض أعمال بريشت في الستينيات، لكن صراعه مع لوكاش بقي مجهولا رغم ما خلّفه من تأثير في توجّه الفكر النقدي الماركسي. تستند معركة بريشت مع لوكاتش في اعتقاده أن الرواية الجديدة لا "تحمل رؤية متسقة للعالم"، وقد صوّرت كلّ ذلك مدرسة فرنكفورت التي ترى أن الأدب ليس فكرة أوفلسفة أورؤية للعالم إنّما هو–كما يقول أدورنو- «نفي يتسم بمقاومته للإيديولوجيا

وللفلسفة وللفكر المفهومي» (البحراوي، س. دتا:32)، وهواتجاه معادي للوظيفية المرتبطة بنفعية الأدب، فهذه المدرسة تعتمد على الطليعة الأدبية والجوهر الإيمائي وتعدّد المعاني الرافضة لأحادية الدلالة للإيديولوجية.

وإن تعدّدت جذور هذه الفكرة فقد وجدت ذاتها في فكر الفرنسي لوي ألتوسير L.Althusser (1918- 1990) وزملائه، الذين بيّنوأن العلاقة بين الأدب بعيدة عن أن تكون مجرّد انعكاس للإيديولوجية أورؤية للعالم، إنّما هوفضح له ولثغراته وتناقضاته بل وزيفه، واعتبار الأدب جزء من الأجهزة الأيديولوجية. وينطلق في مقاله "البنية ذات الهيمنة والتضافر" من وعي مختلف عن سابقيه للعلاقة الموجودة بين البنية التحتية والبنية الفوقية فهي ليست علاقة أحادية، لكنّه يصر في آخر المطاف أن الجانب الاقتصادي هوالذي يحدّد الجوانب الأخرى، وهوتناقض شوّش الرؤية عند أنصاره (البحراوي، س. دتا:33- 34)

يرى إيجلتون (إيجلتون،ت. 1991 :11) الأدب غير مطلق على الدوام، فما كان أدباً قد لا يكون أدباً، وما نعتبره اليوم أدباً قد لا يصبح في وقت لاحق أدبا، فالأدب يختلف من بلد إلى آخر ويتعدّد من طبقة إلى أخرى. تشكّل هذه الفكرة نقطة محورية لأنّ الطبقة السائدة هي التي تحدّد ما هوالأدب وتنفي غيره، وهوما بينته ميدانياً Renée Balibar (Balibar,R .1974)، لكنّ المشكلة في مطلقية هذه الفكرة. وقد أثر ألتوسير وجماعته بشكل كبير في تطور الفكر المعاصر، لكنّه بقي في الفكر العربي مقتصراً على المجالات الفلسفية والسياسية من غير النقد العربي (البحراوي، س. دتا:35).



## 5- الأمبريقية ودراسة الجمهور:

أعطت الإمبريقية لعلم الاجتماع وعلم اجتماع الأدب خاصة اعتداده المنهجي باعتمادها على الأدوات الإجرائية للعلم كالإحصاء والاستبيان والرياضيات وتحليل المحتوى، لكنّها رغم ذلك بقيت مقتصرة على ما يحوم حول الكتاب باعتباره شيئاً أوسلعة دون الغوص في النصّ الأدبي، وهذا ما تمّ لحد اليوم على يد مدرسة "بوردو" تحت زعامة روبير إسكاربيت والمدرسة الألمانية بقيادة سيلبرمان وفوجن والسويدية روزنجرين وغيرهم (زيما،ب. 1991 :42). فهي تهمّش الخصوصية الاجتماعية للفنّ والأدب، وتضعه في نفس درجة أيّ سلعة في السوق، لهذا كان العداء شديداً بين الماركسية والإمبريقية.

ولعلّ من أهمّ أعمال هذا الاتجاه كتاب روبير اسكاربيت "سوسيولوجيا الأدب" (1958)، الذي يتناول العناصر الأساسية في علم اجتماع الأدب (الإنتاج والتوزيع والاستهلاك) (اسكاربيت، ر.1999 :3). وقد واصل اسكاربيت هووتلاميذه تطوير هذه العناصر خاصة في "الأدبي والاجتماعي" (1970) الذي حددّ ثلاثة عناصر لدراسة

الأدب:"المشروع" و"الوسيط" و"الإجراء"، ثمّ ينتقل لدراسة علاقة الأدب بالتطوّر أوالخلود الأدبي (Escarpit,R.1970: 29).

رغم أهمّية العناصر التي تناولتها مدرسة اسكاربيت لكنّها أغفلت الجانب الجمالي للنصّ واقتصرت على شكله، وقد استغلّ بعض علماء الاجتماع خارج المدرسة هذه العناصر لفهم مؤسسات اجتماعية أخرى، مثلما فعل P.Bourdieu (1930- 2002) في فهم المؤسسات الثقافية وتغيير الأذواق والخطاب وعلاقتها بالمصالح الطبقية وارتباطها بمفهوم "الرأسمال الثقافي" وغيره (بيير زيما ،ب.1991 : 43؛ إيجلتون،ت.1991 : 15؛ سلدن،و، 1999).

لم يستفد الحقل العربي كثيراً من الدراسات المتعلّقة بنظريات التلقي خاصة الميدانية منها، أمّا عن المنهج الإمبريقي فنجد بعض الدراسات القليلة مثل دراسات سيد ياسين على بعض النصوص (ياسين،س. 1970)، ودراسة سيد البحراوي عن جمهور الأدب في مصر.

## 6- من سوسيولوجيا الأدب إلى سوسيولوجيا النصّ الأدبي:

اهتمت المناهج السابقة بمختلف أشكال النشاط الأدبي لكنّها أهملت دراسة النصّ الأدبي في حدّ ذاته، وقد بدأ ذلك مع مجموعة من النقاد خاصة في جوانبه الاجتماعية وهوفي تزايد مستمر، وقد أطلق على نفسه اتجاه «علم اجتماع النصّ الأدبي»، ويعتبر هذا المنهج أكثر التصاقاً بالأدب من غيره لأنّه يهتمّ بخصوصية الاجتماعي الكامنة في النصّ ذاته، لا بالتأثيرات الاجتماعية الخارجة عنه، وهوما قرّب بين النقد الأدبي وسوسيولوجيا الأدب وتجاوز الصراعات التقليدية لاشتراك موضوعهما ومنهجهما في «تحليل النصّ وتشكيلاته (اللغوية وغيرها) وصولا إلى القيم الاجتماعية الكامنة فيها والمجسّدة لمصالح قوى وفئات اجتماعية معينة» (البحراوي، س. د.ت، ص46).

تعتبر حركة النقد الأدبي المهتمّة بالنصّ ذاته المهد الرئيس لسوسيولوجيا النصّ الأدبي، والتي بدأت مع الشكليين الروس في عشرينيات القرن الماضي واستمرت مع البنيويين ثمّ السيميوطيقا المعاصرة، ولا يعني ذلك تطابقهما إنّما استفادة الواحد من الآخر ( Tynianov, yu. 1964: 131). يعتبر رومان ياكبسون أبرز الشكليين الروس بتأثيراته الواضحة في البنيوية، لكنّ ميخائيل باختين (1895- 1975) يشكّل أشهرهم من حيث وضعه للّبنات الأولى لسوسيولوجيا النصّ الأدبي خاصة في دراسته «القول في الحياة والقول في الأدب» (باختين،م. 1988).

فإذا كان الشكليون قد أهملوا نشأة الرواية واعتبر الماركسيون هذه النشأة نتيجة المجتمع الرأسمالي، فباختين ينطلق في دراسته للرواية باعتبارها شكلاً أدبياً مميّزاً عن غيره فهوشكل بوليفوني أي متعدّد الأصوات، وتعدّده اللغوي يعكس

انشطار المجتمع وصراعاته واغتراب الإنسان وانقسامه إلى أصوات متباينة داخل الإنسان الواحد. فإذا كانت الرواية عند لوكاتش بديلة الملحمة القديمة في المجتمع الرأسمالي، فهي عند باختين استمرارية للأشكال الشعبية الدنيا للعصور الوسطى في أوروبا أوالكرنفالية الاحتفالية التي تتعدّد فيها الأصوات، وإن كانت هذه الأصوات مشتّتة فهي في المجتمع الرأسمالي متعدّدة تعدّد الطبقات في صراع منظّم (البحراوي، س. د.تا : 49- 50).

يفضل باختين الرواية الديالوجية (الحوارية) التي تترك شخصياتها تعبر عن نفسها على الرواية المونولوجية التي يسيطر عليها صوت شخصية واحدة. هكذا انطلق من خصوصية النوع الأدبي لفهم وظيفة الإنسان المعاصر، رغم أنّه لم ينتج أدوات عمل دقيقة لدراسة النصّ الأدبي كونه فيلسوفاً أكثر منه ناقداً (باختين، م. 1988 : 27).

يعتبر بيير زيما Pierre Zima (1946- ) أوّل من أطلق مصطلح "سوسيولوجيا النصّ" في كتابه "نحوعلم اجتماع للنصّ الأدبي" (1978) متأثراً بعدّة مناهج بداية من باختين ومدرسة فرانكفورت والنقد النفسي مع إطلاعه الواسع على المدرسة الماركسية التي انتهت عند غولدمان. وقد بيّن وجود علاقة بين النصّ والمجتمع عن طريق المصالح الجماعية (الحسين، ق. 1993 : 131- 132).

ورغم هذا الاقتراب المتعدّد من زيما إلاّ أنّه اعتبر علم اجتماع النصّ مجالا يبحث عن كيفية تجسيد الاجتماعي على المستوى السردي للنص أي الصراع بين الفئات الاجتماعية كما تظهر في البنى اللغوية، بهذا استكمل النقص الذي كان يعانيه باختين في أعماله. فهوينطلق ممّا أسماه الوضع الاجتماعي اللغوي (Situation socio-linguistique) مبيّناً تجلي الإيديولوجية في المصالح الجماعية للنصّ الروائي، فالرواية تخلق الوحدة المعبّرة عن ازدواجية الواقع لأنّها وحدة الازدواجية، ما أعطى زيما هذا التميز المنهجي عن باختين ولوكاتش، وزاد تميّزه أكثر في "النقد الاجتماعي" عن الدراسات النصية التقليدية وخرقه لحاجز الأمبريقية التي تفصل النصّ عن جمهوره. هذا المنهج المتّخذ من طرف زيما يتجاوز العديد من الخلافات بين المناهج سواء في النقد الأدبي أوعلم اجتماع الأدب لدراسة العملية الأدبية (البحراوي، س. د.تا : 53— 56).

لكنّ اهتمام زيما الشديد بالنصّ جعله يفقد أويغفل الجوانب الشكلية اللغوية وغير اللغوية، كالشكل الطباعي والغلاف والفراغات والفقرات وتتابع السرد التي لها هي الأخرى أثرها على دلالة النصّ والتي تستحقّ الدراسة، كما هوالحال في السيميوطيقا التي توسّع مفهوم النصّ إلى أبعد ممّا هولغوي فقط، ولعلّه كان يحتاج إلى مفهوم الشكل الذي يتّضح أكثر في "علم اجتماع الشكل الأدبي".

أمّا في الفضاء العربي فقد دعا عبد الله العروي في كتابه "الإيديولوجيا العربية المعاصرة" (1967) لتبنى سوسيولوجيا الشكل التي لا يمكن للنقد العربي أن يدرس

حقيقة الأدب العربي إلاّ بها ، لكنّ هذه الدعوة لم تجد صداها إلاّ بعد ترجمة الكتاب للعربية في السبعينيات وقد تدفّقت أعمال الشكليين، وتزايد الاهتمام بسوسيولوجيا النصّ الأدبي بخاصة أعمال غولدمان، باختين (ترجمت له :الخطاب الروائي، 1987؛ الكلمة في الرواية، 1988؛ أشكال الزمان والمكان في الرواية، 1990؛ الملحمة والرواية، 1982).

وتجدر الإشارة هنا إلى كتاب محمود أمين العالم "ثلاثية الرفض والهزيمة" (العالم، م أ. 1986) التي تمثل إسهاماً قويّاً في الدراسة الاجتماعية للنصّ الأدبي في النقد العربي من خلال السردية الروائية برغم تذبذب الكاتب بين المضمونية والشكلية. أمّا عن تأثير باختين فنجد كتابات يمنى العيد (يمنى العيد، ي.1984) في لبنان ولحميداني حميد (العيد، ي. 1984، 1986) في المغرب وأمينة رشيد في مصر (رشيد، أ. 1985، 1986).

كما اهتمّ سيد البحراوييما يسميه "محتوى الشكل" (1986)، مشيراً إلى الدراسة السوسيولوجية للنصّ الأدبي أوالشكل الأدبي، ويعرفه على أنّه «أنساق الدلالة التي يحملها الشكل الفني الذي يتضمّن كلّ العناصر الفنية والتقنيات التي يستخدمها الفنّان واضعاً إياها في نسق مرتب ومنظّم يحمّله رؤيته للعالم» (البحراوي، س. د.تا : 59).

فمحتوى الشكل موضوع ومنهج الدراسة في علم اجتماع الأدبي والنقد الأدبي لأنّه يعطي منطلقات الدراسة، ويساهم في تجاوز أزمة المناهج عند الدراسين المعاصرين ويحقق التواصل بين علم اجتماع الأدب والنقد الأدبي ضمن إطار "علم اجتماع الشكل الأدبي".

كما تجدر الإشارة إلى أعمال إدوار سعيد في "العالم، النصّ والنقد" الذي يرى أن للنصّ وجوه المادي القابل للاستنتاج خارج إطار القيود الممارسة عليه خلال مسيرة الإنتاج والتوزيع، ولا يجد النصّ المكتوب بخلاف المحكي وجوده الواقعي إلاّ عن طريق الناقد الذي يعطيه حضوره الواقعي، والنصّ عالم الوجود لأنّه يملك أشكال وجود مهما كانت وضعيته المحظورة أوالمهملة في رفوف المكتبات... «إن كلّ نصّ أدبي يرتبط بشكل من الأشكال بظرفه، بالوقائع التجريبية التي أنتجته» (إدوار، س. 1989 :131- 135)، فنحويّوالأندلس مثلا انقسموا إلى فريقين:باطنيون يدعون للتأويل وظاهريون يقتصرون على معنى الكلمة في سياقها التاريخي الديني، وهذا التقاطع بين كيان العالم وكيان النصّ يجعل القارئ يأخذ كلّ الجوانب بعين الاعتبار.

وهنا يبيّن إدوار سعيد كيف أنّ النصوص العالمية التي يطمح أصحابها إلى جعلها عالمية تحاول الجمع بين النصّ والخطاب وتجعل نفسها مفتوحة وديمقراطية على كلّ القرّاء وتسمح بهذا التبادل بين المتحدّث والمستمع، لكنّ هذه الصفة قد تُسئ للنصّ لأنّ كلّ نصّ يحمل سلطته وتسلطيته كما يقول نيتشه، وقراءة كلّ نصّ "يزيح نصّاً آخر

ويأخذ محلّه"، ويظهر دور الناقد في الدراسة الأكاديمية للمادة النصّية من حيث الشرح والتحليل الدلالي، ويرى أنّ النقد تاريخ بدأ في الماضي لأنّه يتناول النصّ القادم من ما قبل الحاضر في حركة التاريخ، وعلى الناقد أن يفضح الأصوات التي تقمع النصّ أوتقصيه أوتخرسه كما يقول لوكاتش (الحسين، ق. 1993: 134- 137).

لكن ما مدى إمكانية تطبيق مناهج سوسيولوجيا الأدب على النصّ الديني ولماذا اختيار سوسيولوجيا الأدب دون غيرها للاقتراب من النص الديني؟.

## 7- من النصّ الأدبي إلى النصّ الديني:

من الضروري هنا وضع مجموعة من الملاحظات حول النصّ الديني قبل تبرير اختياره:

1- لكلّ من "الإيديولوجيا" و"العلم" حدوداً تميّزها عن بعضها بعضاً.

2- لا يمكن معالجة النصّ الديني بكلّ شموليته إنّما يمكن تناول جزء منه وربطه بالمنظومة الكلية.

3- التعامل مع الجزئية قد يهدّم كلية معينة أويهدّدها والتعامل مع مجموع جزئيات قد يهدّد كليات متعدّدة.

4- التعامل مع الجزئية أشبه بتعامل البيولوجي مع الجرثومة أوالطبيعي مع الإلكترون أوالرياضي مع المعادلة أوالرمز الرياضي، ولا يقتضي التعامل معها امتلاك نظرية أوتصوّر كلي عن العالم، ومن غير الممكن القول أنّ الجزئي غير مفيد، ونفس الشيء مع النصّ اللغوي أوالديني والتعامل الجزئي معه، وإلاّ تمّ التشكيك في أعمال سيبويه وسوسير وتشومسكي التي قد لا تحمل بعداً إيديولوجياً برّاقاً، فالاكتشافات التراكمية مهمّة قد تكون في فقرات متوالية، وهي ضرورية للنظام المعرفي.

5- ما يزال التراث الديني رغم كثرت المتعاملين معه خصباً لتطبيق المناهج الحديثة واكتشاف رؤى جديدة قد تُسقط تصورات سابقة على أصحابها.

6- النصوص التراثية ملكية للجميع، وليست حكراً على جهة أواتجاه أوبلد، فهي ثروة تخضع للعلمية والعقلنة.

لكن لماذا النصّ الديني؟ قد يكون الجواب أوالسؤال بدون فائدة إذا تساءلنا عن مجالات أخرى أيضاً لماذا الاجتماع؟ لماذا التاريخ؟ لماذا الإثنولوجيا؟ لماذا هذا الفرع أوذاك؟

لكن من المهمّ التساؤل عن النصّ الديني لما يحتلّه من مكانة إيديولوجية في المجتمع فهويمثّل "أصل علاقة السماوي بالأرضي أوعلاقة الله بالإنسان"، وقد أصبح محور الاهتمام، وكلّ الصراعات والجدل تتمّ من خلال توظيفه تقريباً. فليس من السهل التعامل مع التراث لأنّه كما يقول عابد الجابري "الموتى الأحياء فينا"، ويحتاج ذلك إلى ثورة فكرية لأنّ الأسئلة القديمة لم تعد تصلح، ويجب طرح الأسئلة التي

تفرزها العلوم الحديثة في ظلّ المناهج الجديد، وقد سيطرت "أرثوذوكسية" جامدة على المجال الفكري الديني حول التراث وحصرته في مجموعة من العلوم التي أخذت قداستها من قداسية النصّ الأصلي، فأصبح النصّ حكراً على هذه العلوم وأحضرت الملفات القديمة من أن تُفتح في وجه النقدية (عبد الرحمان،ع. 1998: 16- 26).

وقد ظهر النصّ الديني الإسلامي إجابة عن تساؤلات مختلفة طرحتها ثقافة المجتمع العربي الإسلامي، لهذا يجب التعامل معه بهذا المنظور ليصبح "نصّ- مشروع" لا مجرد "نصّ" فقط كما يحمله الضمير الجمعي. والتراث الإسلامي من حيث التعامل يحمل إشكاليتين نتيجة مستويين:المستوى الأوّل علمي والمستوى الثاني وظيفي، وفي غياب وضوح المنهج تسيطر "الأدلجة" فيميل التعامل للمستوى الوظيفي على حساب المستوى العلمي.

«وإذا كنا اليوم نتحدث عن إحياء التراث ونبحث عن المنهج الملائم لقراءته فإنّ من أوكد الواجبات على الباحث أن يتخلص من النظرة الوثوقية» (الشرقي،ع. 1990: 27، 42) التي أغلقت على القدامى باب الحوار مع النصّ، والتي أصبحت ضرورية لتجنب عملية التوظيف والإسقاط كما فعلت المذاهب باسم النصّ ذاته. وانتشار التعليم والبحث وتزايد فئة المثقفين أخرج قضايا التفسير والتشريع من أيدي المفسرين ووضعها في متناول "المثقف"، الذي يحاور بطبيعته تكوينه ومنهجه النصّ التأسيسي ويتجاوز الاتباعية، لذا نجد مقاربتين تتنافسان في الساحة، مقاربة "الفقيه" ومقاربة "المثقف" ولكلّ واحدة منهما رؤيتها، التي هي انعكاس لوضعية معينة من خلال النصّ.

ويأخذ النصّ التأسيسي (القرآن) في الإسلام مكانة خاصة مقارنة بالديانات الأخرى (منهجية الأمر والنهي في الأديان السماوية. د.تا:36- 45)، وتحاول النصوص البشرية الأخرى–في التراث الإسلامي- دوما الوفاء لهذا النصّ الأصلي مع توظيفه وتأويله حسب ما تقتضيه الظروف التاريخية، لأنّه قابل لعدد غير متناهي نظرياً من التأويلات، وهوثري رمزياً بمجمل الصور والمجازات والتلميحات والإشارات، لهذا وجد العلماء بعد مرحلة التلقي العفوي صعوبة كبيرة في إخضاعه للقوالب المعرفية ذات الغايات الإجرائية، ممّا زاد أكثر في تعدّد التأويل وطرقه واتجاهاته المتباينة والمتناقضة أحياناً (منهجية الأمر والنهي في الأديان السماوية.د.تا: 11، 12، 85).

وللنصّ التأسيسي أيضا بعدان، بعد يوسمه بالقداسة كونه كلام الله وبعد بشري وهوالذي سيتمثل هذا النصّ، فهومشدود إلى التاريخ البشري من حيث أسباب النزول ونازع إلى المطلق من حيث التركيب والمقصد، مما يعطيه محورين، محور الآنية ومحور التاريخية، الأوّل يرتكز على أسباب النزول والثاني على دلالة اللفظ في سياق التطوّر الزمني، والبعد الثاني هوالذي يعطي النصّ شرعيته الحاضرة باعتباره نصّاً يملك القدرة على التجديد، ولا جود لنصّ أوّل ووحيد، فالنصّ منغلق في بدايته ونهايته

لكنه متفتح عبر محاورته للماضي والحاضر، وهوبذلك يمرّ عبر شبكة من العلاقات تُخرج من حدودها الآنية والمكانية لتعود إليه في الأخير. و«...القرآن يبقى في النهاية "نصا- مشروعا" (Texte projet) تتجدّد أحكامه وتشريعاته في إطار مقاصده الكبرى، كلّما تجدّدت قضايا المجتمعات الإسلامية وحاوره "النصّ الثقافي"» (الشرقي،ع.1990 :56).

والتعامل مع النصّ القرآني تمّ عند المسلمين على مستويين مستوى التفسير ومستوى التأويل، يستند الأوّل على الرواية والاتباع والسماع والظاهر، والثاني على الاستنباط والدراية والباطن، فالتفسير يرتبط بالأثر ومعرفة الدلالة الأولى للنصّ المتّصل عادة بأسباب النزول أي بتاريخيته، أمّا التأويل فيعتمد العقل واستكشاف الكلي والمقصد لهذا يرى البعض ضرورة ارتباطه بالتفلسف كما هوالحال عند ابن رشد.

ومن أجل تجاوز مصطلحي التفسير والتأويل يبقى مفهوم "القراءة" أكثر دلالة، لأنّ النصّ التأسيسي لا يتضمّن ثنائية الظاهر والباطن فقط إنّما عدداً كبير من المعاني منها تواصلية النصّ بين الذات المقدّسة والعالم البشري، ولأن القراءة ما هي إلاّ تمثّل البشري للوحي وهذا التمثّل مرتبط بآنية ومكانية ذلك البشري ومعطياته المتشابكة، ويحتّم حضور قراءة معاصرة للنصّ تسعى للمزاوجة بين الميتافيزيقي والتاريخي عن طريق المعارف الوضعية التي توفّر وسائل معرفة الواقع، دون السقوط في نزعة "الميتية Mythe" وأنسنة النصّ عن طريق علمنة القراءة، إنّما ربط الجسر بين لغة الوحي ولغة العصر (العلم) (الشرقي،ع. 1990: 90- 95).

وإمكانية التعامل مع النصّ الأدبي اجتماعياً فتح الباب للتعامل مع النصّ الديني بنفس التقارب لكن بشكل أكثر عمقاً، إنّما الإشكال يكمن في الفرق بينهما، ذلك أنّ الديني ليس إنتاج للفكر البشري بل سيطرة مطلقة ورؤية للعالم تفسر تغيره، أمّا الأدبي فيحمل محدوديته ونسبيته وتاريخيته وقد يأخذ صبغة القداسية من الاعتقاد الشعبي، فالنصوص الدينية تملك امتداداً طوليا، تقف وحداتها فوق بعضها بعضا «لتقيم بناء يمتد في عمق التاريخ ويتواصل مع مسيرته من الماضي إلى الحاضر إلى المستقبل» (عبد الرحمان،ع.1998 :36).

قد لا تسمح سوسيولوجيا الأدب بإقحام النصّ الديني في إطارها باعتبار المصدرية لكنّها أقرب نقطة إلى معالجة النصّ في حدّ ذاته. ووصول هذا العلم إلى محطة سوسيولوجيا النصّ أعطى لها الشرعية في إمكانية معالجة كلّ النصوص المماثلة لها، كما أنّ المداخل الكبرى للنصّ الديني الإسلامي تاريخياً تمّت عن طريق الدراسة الأدبية، ويصعب الآن إيجاد مداخل سوسيولوجية للنصّ القرآني خارج إطار سوسيولوجيا النصّ، فحتّى علم الاجتماع الديني يتناول الظاهرة الدينية لا في نمطيتها

إنّما في واقعيتها وإمبريقيتها ممّا يبعد النصّ كطرح نموذجي ونمطي عن الفعل الديني كظاهرة اجتماعية.

وتتبع تاريخية سوسيولوجيا الأدب تحمله تبريرية الوصول إلى آخر طرح في هذا العلم وهي سوسيولوجيا النصّ الأدبي، وانطلاقاً من هذه النقطة في "الوصول" ندعوإلى القفز من سوسيولوجيا النصّ الأدبي إلى سوسيولوجيا النصّ الديني والقرآني بخاصة. فمراحل نضج سوسيولوجيا الأدب طرحت عدّة مقاربات قد تنطبق البعض فيها على النصّ القرآني، لكن البعض الآخر يقع خارج حدود هذا النصّ، فإمبريقية اسكاربيت مثلا قد لا تجد مكانتها الكاملة مع النصّ الديني لأنّها تتناول مصدر النصّ، لكنّها صالحة لمعرفة جمهور النصّ ولوكان دينياً. في حين تجد "سوسيولوجيا النصّ" ذاتها الشبه كاملة في معالجة النصّ القرآني، خاصة بالتحام تقنياتها بتقنيات تحليل المحتوى (Ghiglione, R.1980; Mucchieli, R1991) كما طورها الفكر الغربي.

وتزداد هذه العلاقة أكثر حين يتعلّق الأمر بمعالجة ظاهرة أوفعل محدّد في النصّ الديني بعيداً عن الموضوعات المشتّتة والعامّة، ويشهد هذا التزايد عمقاً أكثر في موضوع القصّة لما يملكه علم اجتماع الأدب من خبرة وأدوات تراكمية في معالجة هذا الموضوع كما سبق في عرض تطوريته سواء في الفكر العربي الإسلامي أوالفكر الغربي بشقيه الماركسي والأوروبي أوالأمريكي ممّا يضع نقطة الالتقاء في أقرب إحداثياتها في خريطة العلوم الاجتماعية وحقول السوسيولوجية بالخصوص.

**خاتمة**

يبقى إشكال إخضاع "النصّ المقدس" للطرح البشري، ولا نرى تناقضاً في ذلك ما دامت الوسائل العلمية تضمن حدود السقوط في "الحميمية" وتقديسية النصّ، كما أن قداسية النصّ تحتفظ دوما بمكانتها لأنّ «الهبوط بالإلهي إلى الأرضي ليس هبوطا أخلاقياً فاسداً، وإنّما هوفعل تفرضه الحاجة العلمية، تلك التي تعالج البشري، أوما يخص الأرضي في تلك النصوص، لأنّنا لا نستطيع أن نطبق مناهجنا إلاّ على المحسوس والملموس والمادي، وأمّا الغيبي فلا تعني تلك المناهج إلاّ بالجانب الإنساني البشري فيه من تاريخ وعقائد أوأعراف وعناصر نفسية وغيرها» (عبد الرحمان،ع.1998 : 57).

وفي الأخير ندعوإلى هذه التأسيسية النظرية لسوسيولوجية النص الديني، باعتبارها مخرجاً ملائما في الوقت الحالي من مأزقية التعامل مع "الديني المقدس"، آملين في تعميقها بالمقاربات الجادة، والدراسات التطبيقية على النصّ القرآني ذاته، مع الأخذ بعين الاعتبار الخصوصيات التي تحيط به سوسيولوجيا.

## المراجع


1. أمينة رشيد (1985). الزمكانية في العمل الأدبي، زمكانية باختين، القاهرة: مجلة أدب ونقد، 18 ديسمبر.
2. أمينة رشيد (1986).حول بعض قضايا نشأة الرواية، القاهرة: مجلة فصول، عدد جويلية، أوت، سبتمبر،
3. إيجلتون (1991). مقدمة في نظرية الأدب، تر: أحمد حسان، القاهرة، مصر: الهيئة المصرية لقصور الثقافة الجماهيرية.
4. باختين ميخائيل (1982). الملحمة والرواية، تر:جمال شحيد، بيروت: معهد الإنماء العربي.
5. باختين ميخائيل (1987).الخطاب الروائي، تر:محمّد برادة، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة.
6. باختين ميخائيل (1988). الكلمة في الرواية، تر:يوسف حلاق، دمشق: وزارة الثقافة.
7. باختين ميخائيل (1990). أشكال الزمان والمكان في الرواية، تر: يوسف حلاق، دمشق: وزارة الثقافة.
8. باختين ميخائيل (1988). القول في الحياة والقول في الشعر، مساهمة في علم شعر اجتماعي، تر: أمينة رشيد، سيد البحراوي، بيروت، لبنان: مجلة الآداب، عدد جويلية أوت.
9. باختين ميخائيل (1988).حول فلسفة الفعل، تر:محمّد قريطم، مجلة دراسات اجتماعية، القاهرة: دار الثقافة الجديدة، العدد 05.
10. بدر الدين عردوكي (1982).سوسيولوجيا الإبداع القصصي، مجلة الفكر العربي المعاصر، الأعداد 20، 21.
11. بيير زيما (1991). النقد الاجتماعي، نحوعلم اجتماع النصّ الأدبي، تر:عايدة لطفي، القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع.
12. جاك لينهارت، ج. Jacques Leenhardt:1980:"علم الاجتماع الأدبي، بعض من مراحل تاريخه"، مجلة الأقلام، بغداد، العدد 12، السنة 15، 1980.
13. حميد لحميداني (1989). أسلوبية الرواية، مدخل نظري، الدار البيضاء: منشورات دراسات سال.
14. روبير اسكاربيت (1999). سوسيولوجيا الأدب، تر:آمال أنطوان غرموني، ط03، بيروت، لبنان: عويدات، (سلسلة زدني علما).
15. سامي الرباع (1986). قراءة في كتاب فيرنر شولتزه:علم اجتماع الأدب المقامة، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، الكويت: المجلد السادس، صيف ، العدد 23.
16. سعيد إدوار (ربيع 1989). العالم، النصّ، النقد، تر:راتب حوراني، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد 06.
17. سيد البحراوي (د.تا). علم اجتماع الأدب، مكتبة لبنان، مصر: الشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان.
18. السيد ياسين (1970). التحليل الاجتماعي للأدب، القاهرة: مكتبة الأنجلوالمصرية.

19. عبد المجيد الشرقي وآخرون (1990) في قراءة النصّ الديني، ط2، تونس: الدار التونسية للنشر، (سلسلة موافقات).

20. عبد الهادي عبد الرحمان (1998). سلطة النصّ:قراءة في توظيف النصّ الديني، ط.2، سينا للنشر، مؤسّسة الانتشار العربي.

21. عكاشة شايف (1994). نظرية الأدب في النقد التأثيري العربي المعاصر: نظرية التعبير، نظرية التصوير ، ج1، ج2، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية.

22. عكاشة شايف (د.تا). منهجية الأمر والنهي في الأديان السماوية:دراسة مقارنة، وهران، الجزائر: دار الغرب للنشر والتوزيع.

23. عكاشة شايف (د.تا). نظرية الأدب في النقدين الجمالي والبنيوي في الوطن العربي: نظرية الخلق اللغوي، ج3، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية.

24. عكاشة شايف: مقدمة في نظرية الأدب، 1، القسم الثاني، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية.

25. فريديريك معتوق (1982). تطور علم اجتماع المعرفة: من خلال تسعة مؤلفات أساسية، بيروت، لبنان: دار الطليعة.

26. قصي الحسين (1993). السوسيولوجيا والأدب، البحوث والباحثون وسبل الارتياد، بيروت، لبنان: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر.

27. كارولوني وفيللو(1984). النقد الأدبي، تر:كيتي سالم، د 2، منشورات عويدات، بيروت، (سلسلة زدني علما).

28. لبيب الطاهر(1981). سوسيولوجيا الغزل العربي، تر:حافظ الجمالي، دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي.

29. محمود أمين العالم (1986). ثلاثية الرفض والهزيمة، القاهرة: المستقبل العربي.

30. مصطفى فاسي (2000). دراسات في الرواية الجزائرية، الجزائر: دار القصبة.

31. وارامان سلدن (1991). النظرية الأدبية المعاصرة، تر:جابر عصفور، القاهرة، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع.

32. يمنى العيد (1984). في معرفة النصّ، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

33. يمنى العيد (1986). الراوي الموقع والشكل، بيروت: مؤسّسة الأبحاث العربية.

34. A.Memmi, (1968) Problèmes de sociologie de la literature, in G.Gurvith, Traité de sociologie, Vol.2, Paris.
35. Aron, R (1994). Les étapes de la pensée sociologique, Ed. SERES, Tunis, vol.1.
36. Balibar, Renée (1974). les français fictifs, Paris hachette, littérature.
37. Escarpit, R, (1970). Le littéraire et le social, Paris, Flammarion.
38. Ghiglione, R et alii (1980). Manuel d'analyse de contenu, Armand Colin, Paris.
39. Mucchieli, R(1991). L'analyse de contenu des documents et des communications, application pratiques, Ed. ESF, France.
40. Tynianov, yu (1964). De l'évolution littéraire. In. Théorie de la littérature, textes des formalistes russes, éd.par Todorov. Paris, Seriul.

# من الاجتهاد إلى الإيديولوجيا ، نظرة على المذاهب الفقهية السنية

أ. بوجطومحمد ،
قسم علم الاجتماع، جامعة معسكر.

## تمهيد :

تعتبر آلية الاجتهاد من أهم الآليات التي عن طريقها يتحرك النص الديني ، وكل من يحاول التقرب منه (النص) عليه أولا أن يمتلك تلك الآلية، وإذا كان فهم النص يقتضي الإلمام بكثير من الآليات، ومنها على الأقل التمكن من استحضار زمنه ومكانه والعناصر المشكلة له، كمصدره، ومضمونه، ومتلقيه، وقنواته، فالتصرف فيه يقتضي التمكن من آلية تتجاوز ذلك إلى التمكن من عناصر أخرى تنطلق من النص ذاته، وأخرى خارجة عنه، إلا أنها لا تمكث أن تعود إليه مرة ثانية، هذا على الأقل ما هومفهوم من آلية الاجتهاد الإسلامي تاريخيا.

وإذا كان الاجتهاد قد شُرع على أساس أنه يفتح آفاق النص لأبعد نقطة ممكنة ليستغرق كل الممكنات التي تخرج عن النص، إلا أنه صار مع التطور التاريخي إشكالية تحتاج إلى معالجة، مما حول النظر من تفعيله في مجال النص إلى النظر فيه في حد ذاته، أي الاجتهاد في الاجتهاد ذاته.

وسنشير في هذه الورقة إلى أهم العناصر المتعلقة بآلية الاجتهاد كمعيار للنظر في النص الديني، وأهم العناصر المتعلقة بها كموضوع تحول إلى إشكالية.

## مفهوم الاجتهاد:

تقترب التعريفات المعطاة للاجتهاد من طرف الفقهاء والأصوليين من بعضها البعض لحد التطابق، فالاجتهاد هوبذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط، وهذا البذل يدرك ويحس من خلاله العجز عن مزيد طلب حتى لا يقع لوم في التقصير. واستفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه.(القرضاوي ي، 1996: 11)

## مشروعية الاجتهاد:

يسرد معظم الفقهاء والكتاب في شأن مشروعية الاجتهاد نصوصا دينية من القرآن والحديث النبوي على أنها تشير ضمنيا أوصراحة على مشروعية الاجتهاد النصية، جاعلين من خلال ذلك الاجتهاد أحد الأصول التشريعية.

ومن نص القرآن نجد الآيات التالية:

1 - "..فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ" (الحشر، 2)؛

2 - "..وَلَوردُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ.." (النساء، 83)؛

3 - "..وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوالْأَلْبَابِ" (آل عمران، 7)؛

4 - "وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالاً نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ" (النحل، 43)، (الانبياء، 7)؛

5 - "وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ" (التوبة، 122)؛

6 - "إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ" (البقرة، 159).

والملاحظ في هذه الأدلة المساقة من القرآن أنها مقتطفة من سياقها النصي، حسب دراسة لمحمد يحي، حيث أن الآية الأولى من سياقها تدل على أخذ الاعتبار من وقائع، وآثارها، في حين أن الآية الثانية تتعلق من سياقها بشؤون خبرية وسياسية، أما الآية الثالثة ففي كلا القراءتين وصلا أوفصلا لا تفيد الدلالة الظنية للاجتهاد، إذ في حالة الفصل تحمل على التوقف في التأويل، وفي حالة الوصل تفيد العلم لا الظن، بينما الآية الرابعة فسياقها يعني أهل الذكر بأهل الكتاب من اليهود والنصارى، وأما الآية الخامسة فالإنذار المذكور فيها لا يتضمن الفتوى المفضية إلى الاجتهاد المصطلح عليه، بل الإخبار عن الحلال والحرام، أوالدعوة إلى الله، والآية السادسة تتعلق بأهل الكتاب الذين يكتمون ما يعلمونه عن نبوة النبي محمد صلى الله عليه وسلم، فضلا على أن دلالتها العامة تفيد بكتمان علم موجود، وليس مبحوثا عنه بواسطة الاجتهاد. ( يحي م،2000: 77، 78).



ومن نص الحديث نجد المنقولات التالية عن النبي صلى الله عليه وسلم:

1 - حديث البخاري أن النبي قال: " إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب، فله أجران. وإذا حكم فاجتهد، ثم أخطأ، فله أجر" (ابن حجر العسقلاني أ، دت: ج13، 317)؛

2 - حديث أبي داوود أن النبي قال لمعاذ حين بعثه إلى اليمن "كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟" قال: أقضي بكتاب الله قال: "فإن لم تجد في كتاب الله؟" قال: فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: "فإن لم تجد في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا في كتاب الله؟" قال: أجتهد رأيي ولا آلو، فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم صدره وقال: "الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضي رسول الله" (الألباني م،1998: 278)؛

3 - حديث البخاري أن النبي صلى الله عليه وسلم لما رجع من الأحزاب قال: (لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة). فأدرك بعضهم العصر في الطريق، فقال بعضهم:

لا نصلي حتى نأتيها، وقال بعضهم: بل نصلي، لم يرد منا ذلك، فذكر للنبي صلى الله عليه وسلم، فلم يعنف واحدا منهم" (ابن حجر العسقلاني أ، دت، ج2، 436).

والملاحظ أن هذه النصوص تتكرر في معظم المؤلفات (أنظر على سبيل الشاهد: الزحلي و، دت: 1039. بن خليل ع، 2000: ص262) التي تنظر للاجتهاد تنظيرا نصيا، بالرغم من أن دلالة الحديث الأول تشير إلى الحكم والقضاء، والمقصود به، في أجلى فهم، الأحكام السياسية والقضائية، حتى ولواعتبر الحديث الثاني من ظاهره يتضمن دلالة نصية على الاجتهاد إلا أن سياق ذكر الحديث من قبل الفقهاء مصحوبا بتجنيد كمية مفخمة من العبارات التي ترغب القارئ في الاقتناع به من قبيل "تلقته الأمة بالقبول" و"المتداول" و"تعدد طرقه" وغيرها من عبارات التقوية، يشكك في درجة القطع به، وهوما أكده المحدث محمد ناصر الدين الألباني حيث ضعفه. أما الحديث الثالث فلا يوحي بمفهوم الاجتهاد، حيث أن أقوى احتمالات تفسيره تتعلق ببلوغ الخبر لجميع الصحابة، فلا يعقل أن يخالفوا أمر النبي، ومهما توسعنا في الاحتمالات الممكنة لن نصل لمفهوم الاجتهاد المصطلح عليه فقهيا وفق الضوابط الموضوعة استنباطا، ولوفي أضيق سبله. (يحي م، 2000: 51، 52).

يمكن القول أن الفقهاء المنظرين للاجتهاد قد وقعوا في إلزامية وضعوها، وهي ضرورة وجود السند النصي، لذلك تعلقوا بنصوص مقطوعة عن سياقها المعتبر لها، أواكتفوا بنصوص قد تكون ظنية الثبوت، حيث لم يقطع بصحتها.

وبالنظر للخطر الذي يستشعره الفقهاء كلما اقتربوا من ساحة النص، ومقاصده الإلهية، كان عليهم أن يشرعنوا آلية الاجتهاد كآلية معرفية ليست باعتبارها آلية مجردة، بل بإضفاء القداسة عليها، باعتبار منتوجها المعرفي الذي يقع ضمن القصد الإلهي، من جهة، والذي سيتحول إلى تشريع قانوني (فقهي) ملزم للمكلف من جهة ثانية، مما يجعل من البحث في هذه الآلية أمر محفوف بالمخاطر، خاصة والتشريع المنتج سيعتبر تشريعا من اختصاص الله، حتى ولوكان الناطق به بشري.

والنظر في التشدد الفقهي النصي في مسألة التشريع، يبين خطر مصطلح "الوضع" في التشريع، حيث هذا المفهوم محفوف بالخروج عن الملة، لذلك لا يسمى التشريع المستنبط وضعيا بل شرعيا، سواء كان استنادا إلى القياس المحمول على النص، أوإلى المصلحة المرسلة وما شاكلها، فيما لا نص فيه، وهذا يبين إشكالية فقهية تتمثل في تغليب الجانب المصطلحي على المعنى، حيث تطرح إشكالية المسمى، مما يعني عدم التفريق بين النص الأصلي والنصوص الثانوية التي هي قراءات ومفهومات للنص قد تتغير، مما يبين فرضية الغلق المسبق لإعادة القراءة، وهذا ما جعل القراءات

اللاحقة للنص قراءات مضاعفة، قراءة للقراءات فقط، وهوما أدى إلى وضع توسطات متعددة أمام فهم النص الأصلي، وهي إشكالية تتعقد أكثر كلما زادت التوسطات.

وللتخلص من إشكالية التعسف في النصية، يمكن النظر إلى مشروعية الاجتهاد، ليس بالضرورة إلى النص الحرفي، أي البحث عن القرائن والإشارات لتأصيل أصل تشريعي يحتاج إلى القطع المعرفي، بل يمكن التعمق في النظر إلى عقلانية النص ذاته، وهي تتجلى حين يسكت النص، ويترك للمتلقي التصرف، حيث يحيل إلى البحث عن مشروعية الغياب ذاته، وبالتالي تصبح مشروعية الاجتهاد مشرعنة بدلالة غياب النص، أومتشابهه، أوإجماله، أوعمومه، وهي مجالات ذكرها الأصوليون، إلا أنهم بالمقابل جعلوها حصرا على مرحلة زمنية سابقة، مبررين ذلك بأدلة نصية من الحديث النبوي ، إن صح إثباتا، بالرغم من إهمالهم الدلالة السوسيولوجية لسياقها التاريخي، أوبأصول مستنبطة من خلال قراءة تاريخية للنص كالإجماع مثلا، وهوالمستند إلى حديث "لا تجتمع أمتي على ضلالة"، وهذا الحديث استنبط منه المدلول الشرعي الذي يفيد القطع الفقهي، لكن بالمقابل أهملت دلالاته المعرفية، حيث من ناحية الإمكان المعرفي المطلق لا يفيد القطع، لكن يمكن حمله على القطع التاريخي المحدود بفترة معينة تبلغ فيها العقلانية حدودها التي لا تتجاوزها، مما يحيلها إلى معرفة تاريخية تخضع لروح العصر. وهذا يجنب الفقهاء إشكالية تحصين الأمة من الخطأ، ولذلك اختلفوا حول مفهوم الأمة المقصود في النص هل يعني أولوا الأمر "الخلفاء الأربعة"، وهل ينزلون منزلة الفقهاء أم منزلة الحكام، أم يعني الفقهاء المجتهدين، أم أعيان الأمة. وهم قد ذهبوا تلك المذاهب بناء على شواهد تاريخية حدثت في المجتمع الإسلامي، كمسألة تعيين الخليفة، ومسألة قبول الأمة التي تتكرر مع بعض الأحكام، وجعلت دليلا على صحتها.

**تطور حركة الاجتهاد:**

لقد مر الاجتهاد بعدة مراحل، انطلاقا من بداياته الأولى التي كانت محدودة في عصر النبي صلى الله عليه وسلم، وذلك بالنظر لوجود النص الأساسي المجسد في القرآن وأقوال النبي وأفعاله وإشاراته للصحابة بالعمل بمقتضى الحال، إلى المرحلة التي نوقش فيها الاجتهاد كمصطلح وضعت مجالاته وشروطه، ويمكن أن نلاحظ عدة مراحل أساسية مر بها الاجتهاد، تتمثل في:

**1- عصر النص:**

يشمل عصر النص النبي المبلغ للوحي، والصحابة، فهم قد عاصروا نزول الوحي وتشكله عبر ثلاث وعشرين سنة، وعاشروا مبلغه، واستمعوا إليه وشاهدوا سلوكه، لذلك فهم ينتمون لعصر النص، وقد تحكموا في توجيه الحركة السياسية والثقافية من بعده.

- **اجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم:**

لقد أشار الكثير من الباحثين إلى مسألة الاجتهاد في هذه المرحلة، وعددوا عدة مواطن للاجتهاد كشواهد على ذلك، منها اجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم، واجتهاد الصحابة في حياته، (أبوالنصر، ع، 1950: 55 وما بعدها). ولوأن هذه المسألة اختلف الباحثون حولها إلا أن الإشارة إليها مهمة لمعرفة الأسس التي أدت لمسائل الاختلاف حول قضية تأويل النصوص ذاتها.

ومن بين مبررات اعتبار اجتهاد النبي واردا، ما ورد في النص القرآني في شكل عتاب للنبي على اتخاذه قرارات بشأن أسرى بدر(الأنفال: 67)، والإذن للمتخلفين عن غزوة تبوك(التوبة: 43)، واستغفاره وصلاته على المنافقين(التوبة: 80)، وهوحسب التفسيرات المختلفة التي حاولت نفي اجتهاده فيها أن ذلك العتاب الصريح كان لتركه الأولى(النملة ع، 1999: 2342)، إذ أن ما اتخذه كان مشروعا، ولا يختلف الباحثون في اجتهاده في المسائل الدنيوية، كإشارته بتأبير النخل وبعض القضايا المتعلقة بالشؤون اليومية الدنيوية (أبوالنصر ع، 1950: 106- 108)، إلا أن سياق الرواية لا يوحي بأنه اجتهاد بمقتضى التعريف اللغوي والاصطلاحي للاجتهاد، حيث لم يبذل وسعه في ذلك، إذ أن إشارته كانت عابرة ومن قبيل إبداء رأي في مسألة أومشهد من حياة الناس تهمهم بصورة خاصة.

إن حجج المعارضين لاجتهاد النبي تتمثل في مسألتين أساسيتين:

- أن الاجتهاد مفض إلى الظن الذي قد يؤدي إلى خطأ، والرسول لا يقر على خطأ؛
- أن النبي لا ينطق عن الهوى، فهووحي يوحى استلالا بنص القرآن "إن هوإلا وحي يوحى" (النجم: 4)، والاجتهاد منه يقدح في عصمته. (النملة ع، 1999: ص2339)

وقد ناقش هذا الباحثون معتبرين أن المسالة الأولى لا تثبت إذا نظرنا إلى وجود النص الذي يصحح الظن غير الصائب، والآيات الواردة في سورة التحريم (الآية01) تدل من سياقها أنها عتاب استنكاري لمسألة قررها النبي بخصوص قضية أثارتها زوجاته، إضافة إلى شواهد أخرى من القرآن تبين رد بعض قرارات النبي التي اتخذها أوهم بها، (آل عمران:128، التوبة: 43، 80، 113، الأحزاب: 37). أما المسألة الثانية فتتعلق بنص القرآن والوحي، فما يوحى إليه لا يجب على النبي الخطأ فيه، حيث هومعصوم عن الخطأ في تبليغه، وهوعلى اختلاف بين الباحثين أيتعلق بنص القرآن فقط، أم بأقواله وأفعاله التي صارت سنة في منهج الأصوليين، وهي تشمل الدين والدنيا معا.(يحي م، 2000: 35- 36. والزحلي، دت:1056- 1062).

ومهما كان الأمر فإن الفريق المجيز لاجتهاد النبي يبنيه على طبيعته البشرية التي صرح بها نص القرآن في آيات كثيرة، ( الكهف: 110، فصلت:06، الإسراء:

93)، ويمكنه الوقوع في الخطأ مادام الوحي متصل يصحح ذلك، كما أن اجتهاده يؤسس للاجتهاد على اعتباره من سنته. في حين أن الفريق المانع لاجتهاد النبي حاول أن يسد باب القدح في شخصية النبي المبلغ للوحي من جهة، واعتبار أن أقواله وأفعاله كلها وحي من عند الله، على اعتبار أنه سنته الواجب اتباعها، هذا فضلا عن سد باب الشبهات التي ستطرح حول مسألة الاجتهاد أمام النص وتجاوزه.

- **اجتهاد الصحابة بعد وفاة النبي:**

اشتهر عن الصحابة أنهم كانوا يفتون بآرائهم، وقد توسعوا في ذلك مقارنة بتحديثهم عن النبي صلى الله عليه وسلم، وهذا قد يكون خشية الوقوع في الغلط عنه، حيث شددوا في قبول الرواية، وقد اختلف الباحثون في شأن اجتهاداتهم، هل كانت آراء لا تستند إلى مرجع نصي بحكم غيابه، أم أنها آراء توضع في سياق النص ومجراه الثقافي السائد، حيث هم معاصرون للنص، ولمبلغه، وآراؤهم كانت تخضع للمسار النبوي ذاته، بحكم أن سنته كانت ممارسة اجتماعية لديهم، مما يعني أنهم كانوا يمتلكون الدلالات النفسية والاجتماعية لألفاظ النص وخلفياته المحيطة به، لذلك اعتبر الأصوليون (أبوزهرة م،دت: 354، 392، 399) عمل الصحابة تابع للسنة، وهوممارسة سنية تطبيقية، في حين هناك من اعتبر بعض آرائهم تؤسس للخروج عن النص أوتجاوزه أوتعطيله أمام مصلحة تقع موقع الضرورة، ويشار في هذا المقام إلى آراء الخليفة عمر بن الخطاب في تقسيم أراضي الفتح، وإلحاق المجوس بأهل الكتاب في دفع الجزية، وتعطيله حكم السرقة في عام الرمادة،(حسين أ، 2001: 45- 46)، ولوأن هذا له ما يبرره على أبعد تفسير بحيث أن ذلك يقع ضمن المقاصد العامة للشريعة، إلا أن حرصهم على النصوص الثابتة لا يمكن الانتقاص منه، بقدر ما يتعلق بفهمهم للنص ذاته، حيث عاصروا نزوله من جهة، وكانوا الأعرف بالدلالات السوسيولوجية له، حيث أنهم ينتمون لسانيا لجماعة النص، فهم المخاطبون الأولون به من جهة أخرى.

وعموما يشير الباحثون(أنظر: السايس،م، 2001: ص26 وما بعدها) إلى مسألة اجتهاد الصحابة بكثير من الارتياح بل أصلوا لها وفق السلم الترتيبي التراتبي تاريخيا لأجل العودة إلى أصفى فهم للنص المؤسس، وهذا لاحتواء الاختلاف الذي حدث بينهم في الفتوى وجعله تشريعا كله إما ترجيحا أواختيارا، ولعل أهم مسألة نظر لها الفقهاء والأصوليون هي عدم تخطئتهم، والوقوف أمام تلك الاختلافات موقف عدم التخطيء، بحكم العدالة المشمول لجميع الصحابة.

وقد عرف الاجتهاد في عصر الصحابة الرسمي طريقتين للاجتهاد، طريقة الشورى التي اعتمدها الخلفاء حيث كانوا يجمعون أعيان المدينة للنظر في القضايا

الطارئة، وهذا يحكمه في الغالب مصلحة الأمة؛ وطريقة الاجتهاد القياسي بناء على نصوص تشترك في العلة مع الحوادث، إلا أن هذا لم يكن بالطريقة الأكاديمية التي فصل فيها الفقهاء فيما بعد، وقد استعمله الصحابة الفقهاء في مجالسهم. (السايس م، 2001: 37- 40).

وتنحصر اختلافات الصحابة في اجتهاداتهم في:

- اختلافهم في فهم النص؛
- ثبوت النص عند البعض، أي نص الحديث، وغيابه عند البعض الآخر، وقد يتعلق الأمر بقبول ثقته؛
- غياب النص مطلقا. (السايس م، 2001: 70- 74. أبوزهرة م، دت: 242).

## 2- الاجتهاد في عصر التابعين

لقد اختتم عصر الصحابة بالبوادر الأولى لنشأة المدارس الفقهية، حيث أن هناك مجموعة من الصحابة اشتهروا بالفقه، وهم: عمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب، وعبد الله بن مسعود، وزيد بن ثابت، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن عباس، وعائشة أم المؤمنين، ومعاذ بن جبل، وأبوالدرداء، وسلمان الفارسي وغيرهم، إلا أن الذين آل إليهم فقه الصحابة في آخر عهدهم هم: ابن مسعود بالعراق، وابن ثابت، وابن عمر، وابن عباس بالحجاز، وكل منهم صار رأسا متبعا في الفقه والإفتاء، وقد تشكلت مدارس التابعين وفقها، حيث صار لكل منهم تلاميذ وأتباع، ومن ثم تميز فقه العراق عن فقه الحجاز لدى التابعين. (ابن قيم الجوزية: 12. أمين،أ، 1969: 136- 148. أبوزهرة ،م، دت:246).

لقد تطورت الحركة العلمية في هذه الفترة، بفعل التراكمات المعرفية، والتطورات السياسية والاجتماعية، وتنوعت المسائل المطروحة وتشعبت أكثر خاصة منذ انتقال النظام السياسي إلى نظام ملكي أحادي الرأي، وانقلبت القرارات السياسية من مسائل يمكن أن تطرح للنقاش على طريقة الخلفاء إلى قرارات استبدادية، وتأسيس المذاهب السياسية كقوى معارضة مسلحة، كالخوارج والشيعة والزبيريين، وطبيعي أن تظهر الاجتهادات لتؤطر لذلك، حيث لم يكن لتتصرف الجماعات دون سند نصي يبرر شرعيتها، ولوأن هذه المسائل لم يصنفها الأصوليون والفقهاء على أنها اجتهادات، حيث تتعلق إما بالعقيدة وهي ليست محل اجتهاد، أوبالسياسة والكلام وهذا ليس من مسائل الفقه. وبالرغم من ذلك، لا يمكن أن يكون الفقه قد بلغ تلك الدرجة من التطور بمعزل عن مسائل الكلام والفلسفة والسياسة.

لقد أشار الكثير من الناقلين عن تورع التابعين عن الخوض في المسائل، حيث لم يكن محببا إليهم كثرة الأسئلة، خاصة ما لم تكن قد طرحت زمن النص

ومعاصريه،(يحي م، 2000: 17)، وإن كان هذا قد جعله الأثريون والنصيون سندا أساسيا فيما بعد لتضييق مساحة العقل في النسق الفقهي، إلا أنه يمكن تفسير نهي التابعين عن الإكثار من التساؤلات أوالتضييق عليها بالظروف السياسية التي ميزت طيلة مرحلتهم، ولا شك أن الاضطرابات المتلاحقة بداية من مقتل الخليفة الثالث حتى نهاية عصر التابعين كانت أشد خطرا على الإطلاق، حيث كان الانقلاب السياسي الأول في تاريخ المسلمين، مما يعني أنهم حاولوا قدر الإمكان التزام الحياد، خاصة وأن الفقهاء كانت حركتهم مراقبة من طرف النظام السياسي القائم الذي كان يترقب ظهور أي قوة معارضة للقضاء عليها في مهدها، بالإضافة إلى مسألة نفسية تتعلق بجيل التابعين، حيث هم الجيل الفاصل بين عصر النص والعصور اللاحقة، وأي نظر خاطئ في ظنهم سيورث للاحقيهم، فلا شك أنهم شددوا في المسائل وحاولوا قدر استطاعتهم تجنبها، وهناك سبب وجيه آخر للموقف الذي اتخذوه وهوتجنب الفتنة، وذلك بالنظر للآثار الواردة فيما يتعلق باجتنابها. لذلك وجهوا كل جهودهم إلى المسائل العملية التي لا تتعلق بالسلطة السياسية. ويمكن القول أن التابعين عاصروا عهدي الفتنة، والحكم الملكي الأموي، لذلك يمكن إرجاع أسباب عدم ظهور تطور مناسب للحركة الفقهية إلى عاملين رئيسين هما:

- عامل سوسيوبسيكولوجي، يتعلق بعصرهم الفاصل بين عصر النص وما يليه؛
- عامل سوسيوسياسي، ويتعلق بإهمال السلطة السياسية للحركة العلمية عموما، والحركة الفقهية خصوصا، في مقابل الاهتمام بالحركة الأدبية كالشعر، كما يتعلق بخشية الفقهاء من تأويل اجتهاداتهم سياسيا، إضافة إلى معارضتهم المعلنة أوالخفية للسلطة السياسية.

وعلى الرغم من ذلك، ففي نهاية عصر التابعين كان قد تشكل تياران كبيران في المعرفة الفقهية، تيار يدعوا إلى التزام النص يعلي من شأن الحديث، وآخر توسع في الرأي، والفرق بينهما ليس الاعتماد على الحديث، بل التوسع فيه، إذ أن الحديث ارتبط بقضية عدم تدوينه، وتفرق رواته، وهذا ما هز من ثقة الفقهاء في اعتماده على نطاق واسع، حيث اختلف ذلك بين فقهاء الحجاز وفقهاء العراق، أما الرأي فهومعتمد عند كليهما، وأصول المذاهب التي تأتي لاحقا ستبين ذلك، فالمشكلة ليست في الرأي بقدر ما تتمثل في توثيق الحديث المعتمد.( ابوزهرة،م،دت: 24).

## 3-الاجتهاد في عصر الأئمة المجتهدين:

يمكن القول أن هذا العصر هوالعصر الذهبي للاجتهاد، حيث نما الفقه، وتأصلت قواعده العامة، وتأطرت المذاهب الفقهية المعروفة إلى يومنا هذا، وقد كان للأئمة الأربعة الفضل في ذلك، حيث كانت الظروف السوسيوثقافية مناسبة لظهوره، إذ أنهم أول جيل من المثقفين المستقلين تماما عن عصر النص، وقد توفرت لهم ثروة معرفية يميزها الكثير من اختلافات الصحابة والتابعين في بعض المسائل الفقهية والسياسية وغيرها، بالإضافة إلى الأهمية التي

أعطيت للتدوين في عصرهم، وقد حسمت مسألة تدوين الحديث، وكل هذه العوامل قد شجعتهم على البحث في المسائل.

لم يعرف مصطلح الاجتهاد كمصطلح فقهي إلا مع الإمام الشافعي (ت204هـ) (يحي م،2000: 17)، حيث جعله من ضمن المصادر التشريعية، إلا أن اكتشافه هذا لا يعد إلا كشفا عن اسم لأمر معروف من قبل، حيث أنه يحصر الاجتهاد في مسألة القياس، والقياس قد اعتبره أبوحنيفة ومالك، إلا أنهما لم يسميا القياس بالاجتهاد، فالشافعي مع علمه بأصول سابقيه، أبطل كل ما لا يتعلق بالنص، من المصالح المرسلة والاستحسان والعرف والذرائع،(علي جمعة، 2004: 2726)، واقتصر على القياس الذي يستند إلى النص، فهومحمول عليه، لا خارجه، على اعتبار أن النص قد شمل جميع الحوادث إما تصريحا أوتلميحا، فقد سد الباب والنزاع في النظر خارج النص.

ويمكن القول أن الشافعي قد أسس للفقه النصي، (باروت ج، 2001: 83) حيث أن الإمام أحمد بن حنبل قد سلك مسلكه، وأعطى الأولوية للحديث حتى ولوكان ضعيفا، وأقوال التابعين على القياس، وقد تأثر المذهب الظاهري من بعد بذلك، وتطرف فيه حتى أبطل كل مصدر خارج النص.

**<u>جدول يوضح أصول الفقه المستبطة حسب الأئمة المجتهدين:</u>**

| المجتهدون / الأصول | أبوحنيفة (80- 150م) | مالك بن أنس (93- 179م) | الشافعي (150- 204م) | أحمد بن حنبل (164- 241م) | داود الظاهري (200- 270م) | محمد بن حزم (384- 456م) |
|---|---|---|---|---|---|---|
| القرآن | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 |
| السنة | 2 | 2 | 1 | 1 | 2 | 2 |
| الاجماع | 3 | | 3 | | | |
| قول الصحابي | 4 | 4 | 4 | 3 | | |
| قول التابعي | | | | 4 | | |
| عمل أهل المدينة | | 3 | | | | |
| القياس | 5 | 6 | 5 | 5 | | |
| المصالح المرسلة | | 5 | | | | |
| الاستحسان | 6 | | | | | |
| العرف | 7 | | | | | |
| الاستصحاب | | | | | | 3 |
| الذرائع | | 7 | | | | |



<u>المصدر:</u> من إعداد الباحث اعتمادا على: أبوزهرة،م،دت: 355- 544 ، وجمعة،ع، 2004: 92، 141، 194. والسايس،م، 2001: 31- 36. والمطعني،ع، دت: 31- 36).

من خلال ملخص الأصول التي استنبطها الأئمة من النصوص للاستناد إليها في الأحكام تبرز عدة ملاحظات توضح مسار حركة الاجتهاد، ويكاد يكون مطابقا لحركة التاريخ الإسلامي من حيث التطور الاجتماعي والسياسي والحضاري:

- تتناقص الأصول مع التطور الزمني، حيث تتسع مع الإمامين السباقين لتأسيس حركة الاجتهاد، أبي حنيفة ومالك، وهما يمثلان مرحلة شهدت انقلابا سياسيا ناجحا، وبادرة للانفتاح العلمي والمعرفي، ومرحلة التحرر من سلطة مجتمع النص، مما يوسع من مجال العقل، لكن هذا المجال يضيق بعد ذلك مع اللاحقين لدرجة إبطال الأصول العقلية في نهاية المطاف، حيث ضيق الشافعي مجاله حاصرا الاجتهاد في القياس المحمول على النص، وتبعه بن حنبل في تفضيل النصوص الظنية الدلالة على القياس ذاته، ليبطل القياس مع المذهب الظاهري، ويبطل معه كل ما لاينتمي للنص.

- حركة الاجتهاد آلت إلى النكوص، وتأثرت بالتطور الاجتماعي والسياسي، حيث أنها طورت إلى آلية لمسايرة الحركة السياسية، مما جعلها لا تخرج عن إطار النزاع الداخلي، سواء داخل النص ذاته، أوداخل الإنتاج المعرفي المتراكم، وبالتالي نستنتج أنها سارت إلى خارج النص مع التمدد الجغرافي للمجتمع الإسلامي وحركة الفتح الإسلامي السياسية، وعادت إلى داخل النص مع الانكماش السياسي والتمزق الداخلي للنظام السياسي.

## 4-الاجتهاد في عصر المذاهب الفقهية (العصر المدرسي):

لقد أُسست المذاهب الفقهية بعد وفاة الأئمة المنسوبة إليهم، وقد توسع تلاميذهم في آرائهم، واجتهدوا وفق أصولهم حسب كل مذهب، بل هم من رتبها بناء على رواياتهم لها، وقد انحصرت اجتهاداتهم في الفروع، وأغلق بذلك الاجتهاد في الأصول، إلى أن شاع إغلاق باب الاجتهاد من طرف الممثلين للمذاهب، ماعدا المذهب الحنبلي والظاهري على الرغم من محدودية انتشاره وتأثيره، ويمكن اعتبار نهاية القرن الرابع الهجري بداية لعصر توقف الاجتهاد، حيث لخصت المذاهب الفقهية الأربعة المعمول بها من طرف النظام السياسي القائم وانحصر العمل بها.( أنظر سلسلة كل مذهب من فقهاء المذاهب الأربعة وكتبهم في : جمعة ع، 2004: 37- 44، 94- 130، 142- 168، 201- 210).

ومنذ ذلك الحين تحول مفهوم الاجتهاد من مجال اللانص إلى النص ذاته، وصار الاجتهاد يتمحور حول فهم النص، ثم انتقل مع المتأخرين من داخل النص المؤسس (القرآن والحديث) إلى النص المنتج عنه (النصوص الفقهية)، حتى أنه يُختلف في أقوال إمام المذهب الواحد، وعلى سبيل الشاهد، نجد سرد الخلاف حول نصوص الشافعي ذاتها، وهذا يعني أنها قد حلت محل النص المؤسس، واتجهت إليها التفاسير والشروح والترجيح. فالشيرازي، على جلالة قدره عند فقهاء الشافعية، يحلل آراء الشافعي المتعددة في المسألة الواحدة، ويناقش مسألة جوازها، ليطرح إمكانية نسخ القول الأخير للأول، ولفظ "نسخ" مستعار من

مصطلحات النص المؤسس، وعبارة "إذا نص الشافعي في مسألة" (جمعة ع، 2004: 30،29) المكررة لدى أتباع الشافعي وشراح مذهبه خير مثال على أن النصوص المنتجة قد حلت محل النصوص الأصلية، وهي توضح المشكلة التي آل إليها الاجتهاد، ولم يقتصر هذا على مذهب واحد، بل شمل جميع المذاهب، إذ نجد مصطلحات النقل الحديثي قد انتقلت إلى النصوص الفقهية، مثل "الصحيح، الصحيح رواية، ودراية، المشهور، الشاذ، المنكر، وغيرها"، كما انتقلت مصطلحات النص المؤسس إليها، مثل "النص، المنصوص"، (جمعة ع،2004: 29، 63، 133، 168، 212)، وبذلك وضعت الحدود بينها، وتحول الخلاف من النظر في النص المؤسس إلى نصوص المذاهب، وصار كل منها ناطقا باسم الشريعة، وتطور الأمر إلى مسائل أخرى، منها مشروعية الانتقال من مذهب إلى آخر، ومشروعية الصلاة خلف إمام من مذهب مخالف، ومشروعية الزواج بين رجل وامرأة من مذهبين مختلفين، وغيرها، حتى نتصور أننا أمام أديان مختلفة، وهي مسائل استعيرت من مسائل شبيهة في النص المؤسس، كإحلال أتباع المذاهب الأخرى محل أهل الكتاب.

ومن التناقضات التي نجدها لدى الفقهاء المتأخرين، وإن صح القول، فقهاء مرحلة الانحطاط السياسي والثقافي، التناقضات في آرائهم، مما نلمس نوعا من الاضطراب أوالحيرة التي لزمتهم بين الإبداع الفكري والركون إلى ترتيب التراث، ويصدق ذلك حتى على الذين أنكروا إغلاق باب الاجتهاد كالسيوطي صاحب كتاب "الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض"، حين يؤلف كتابا في اختلاف المذاهب ليناقش تشريع الاختلاف، ثم يؤطره في مذاهب، ليقع في إشكالية الخروج من الحدود الضيقة لهذا التأطير، ليصل به الأمر لمناقشة مشروعية الانتقال من مذهب إلى آخر، مفضلا في ذلك الانتقال من المذاهب الأخرى إلى المذهب الشافعي، ملمّحا إلى أن تقليده واجب "وميل المحققين أن تقليده واجب على طوائف العامة.."(السيوطي ع، تحقيق: البستوي ع، 1989: 46) ودلّل على ذلك بحديث"..إن الأئمة في قريش.."، إن صح، يدل في الأصل على المجال السياسي ، فسحبه على المجال العلمي، ففضل الشافعي لقرشيته على باقي الأئمة، الأربعة وغيرهم، لأنهم إما مَوالٍ أوليسوا من قريش (السيوطي ع، تحقيق: البستوي ع، 1989: 47)، في حين أن ما تنقله الآثار تؤكد أن مثقفي الأمة الذين نقلوا مختلف العلوم الدينية هم من غير قريش، وهذا ملمح يبين الأثر السوسيوثقافي والسياسي لسيادة المذاهب الفقهية المشهورة.

ويمكن القول أن المذاهب الفقهية تحولت في هذه الفترة من المجال العلمي إلى المجال الإيديولوجي، بحيث تحولت الخلافات الفقهية المذهبية من المساجد والمدارس إلى صراعات خارجها، إضافة إلى ارتباطها بالصراع السياسي.

### 5-توقف حركة الاجتهاد:

يعتبر بعض الباحثين أن ترسيم المذاهب الفقهية الأربعة من قبل النظام السياسي العباسي في عهد الخليفة القادر بالله (380هـ) بداية لترسيم إغلاق باب الاجتهاد، وإن لم يصدر من الفقهاء والأصوليين صراحة إعلان إغلاقه، اللهم إلا إشارات تحيل إلى ذلك، ومنها قول الغزالي في نهاية القرن الخامس: "والمجتهد لا يكاد يوجد منذ زمن بعيد"، ولفظ "بعيد" يدل على المقرر منذ زمن ترسيم المذاهب الأربعة، وقول الرافعي (ت623هـ): "الخلق كالمتفقين على أنه لا مجتهد اليوم"، بل هناك من ادعى الإجماع بذلك كابن عرفة (ت803هـ)، وعلى أحد أقوال القفال (ت417هـ). (ولد محمد م، 2003: 14).

يسوق المغلقون لباب الاجتهاد أدلة نقلية وأخرى عقلية، إلا أنها لا تصمد أمام النصوص، وأمام العقل، فمن الأدلة النقلية المعتبرة أحاديث سيقت في غير نطاقها المفهوم، حيث تدل على نبوءة النبي بأحوال آخر الزمان وأشراط الساعة، ومفادها خلو العصر من العلم والعلماء، نكتفي بالإشارة إلى أقربها وضوحا فيما يتعلق بالمسألة، حديث البخاري أن الرسول صل الله عليه وسلم قال: "إن الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء، حتى إذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤوسا جهالا فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا" ( ابن حجر العسقلاني أ، دت، ج1، 195).

أما مما اعتبروه أدلة عقلية، كفاية النصوص واجتهادات الأئمة السابقين، وخلو الزمان من الاجتهاد قرره الواقع بحكمه، إضافة إلى الشروط المقيدة للاجتهاد وهي متعسرة على طالبيها بعد الأئمة المجتهدين، وعلاوة على كل ذلك قرر غلق باب الاجتهاد سدا لتجرؤ غير المؤهلين لذلك عليه، (ولد محمد م، 2003: 14-27)، وهي أدلة تنقض بعضها بعضا، حيث نلاحظ تطبيق قاعدة أصولية لفتح باب الاجتهاد تقرر غلق باب الاجتهاد "سد الذرائع"، وهي دعوى إيديولوجية وليست علمية، أما فيما يتعلق بكفاية النصوص، فما اجتهد السابقون إلا لعدم كفايتها، فهل الحوادث تتوقف عند عصرهم، وتبقى قضية الضوابط التي وضعها المقلدون للمذاهب أحد أهم الإشكاليات التي يبقى على عاتق المجتهدين بحثها.

إلا أن هناك الرأي الآخر الذي لم يعتبر أن الاجتهاد أغلق أصلا، حتى ولو خلا زمان من مجتهد، فضلا على أنه لا يجوز خلو العصر من مجتهد على رأي الحنابلة، ومن القائلين باستمرار الاجتهاد، ابن القصار (ت398هـ)، والقاضي عبدالوهاب (ت363هـ)، وابن دقيق العيد (ت702هـ)، والعز بن عبدالسلام (ت660هـ)، وأبو إسحاق الإسفراييني (ت412هـ)، والزبيري (ت320هـ)، والزركشي، والتاج السبكي، والسيوطي، والشوكاني والصنعاني وغيرهم، (ولد محمد م، 2003: 28-30)، وأدلتهم من النقل تتعلق بعصمة الأمة، وقيامها حتى تقوم الساعة، وفق حديث" لا تجتمع أمتي على ضلالة"، وحديث "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها"(الألباني م، 1998 :23)، ولو أنها لا تحمل الدلالة المناسبة لحملها على الاجتهاد. إضافة إلى هذا يعززون آراءهم بأدلة عقلية أفصح دلالة على

ذلك، وهي أن عصمة الأمة من الضلال والخطأ، إذا كان الاجتهاد فرض كفاية، تقتضي أن يقوم البعض به، كما أن النص محدود والحوادث لا متناهية، في حين أن عسر الاجتهاد في زمنه الأول أشد من هذا العصر الذي توفرت فيه ثروة معرفية مصنفة ومبوبة، وبذلك لا مجال لإغلاق باب الاجتهاد، ولكن مشكلة هذا الاتجاه الثاني أنهم لم يأتوا باجتهادات خارج نطاق الأصول المقررة من قبل، مما يعطي الحجة للاتجاه الأول، وبقيت آراؤهم نظرية، ولعلهم وقعوا تحت ضغط الموروث الأصولي من جهة، وتحت ضغط الواقع السوسيوثقافي والسياسي من جهة أخرى، ماعدا الطوفي الذي خرج عنها بتقريره تقديم المصلحة إن تعارضت مع النص، ولم يسلم من الانتقادات بل الاتهامات التي أخرجته من إجماع الأمة على رأي الفقهاء.

وبالرغم من هذا الرأي إلا أن الاجتهاد يواجه صعوبات كثيرة وإشكاليات تجعل منه مستحيلا على رأي الكثير من ناقدي الدراسات الأصولية والفقهية، حيث يعتبرون شرط عدم تجاوز الأصول المقررة سابقا أهم شرط تعجيزي أمام الاجتهاد، ولذلك مع أهمية فقهاء الرأي الثاني، لم يعرف الفقه الإسلامي تجديدا اجتهاديا على طريقة الأئمة المجتهدين.

يذهب أحد المتخصصين في الشريعة إلى أن اختلاف الفقهاء حول الاجتهاد يقتصر على المجتهد المستقل الذي لا يعتمد أصول سابقيه، مما يعني ابتكار أصول جديدة أوإضافتها لما سبق، وهوأمر متعذر على ما بعد الأئمة المجتهدين، أما المجتهد المنتسب فهوممكن، أي الباحث في التفريع لا أكثر، لكن هناك مسألة مهمة يلاحظها الناظر في تصنيف الاجتهاد إلى مراتب، وهي مرتبة المجتهد "المطلق المنتسب"، وهوالذي بلغ مرتبة المجتهد المطلق المستقل ولم يبتكر لنفسه قواعد وأصولا خاصة به، والإشكال كيف يمكن تعيير ذلك، إذا لم يظهر له إنتاج معرفي يقاس به، واكتفي بإعادة الإنتاج.

وبالنظر للبحوث النقدية المتراكمة بداية من الطوفي الذي خرج عن رأي الجمهور حسب الفقهاء بدعواه إمكانية تعارض النص والمصلحة، وهورأي جدير بالنظر، إلى الناقدين المعاصرين سواء من داخل النسق الفقهي الأصولي أومن خارجه، نجد أن الاجتهاد توقف عندما تحول من فعاليته النظرية والعملية كأداة أوآلية للكشف عن الأحكام، سواء الاجتهاد داخل النص أوخارجه، إلى الاجتهاد في هذه الآلية، ووضع ضوابطها، وصولا إلى جعلها مستحيلة.

## 6- بواعث الاجتهاد الحديث:

يمكن القول أن بوادر هذا الانبعاث تعود إلى المحاولات التي كانت رد فعل على الفوضى التي عمت العالم الإسلامي في شتى شؤونه السياسية والاجتماعية والثقافية، والتي انطلقت منذ انهيار الكيان الرمزي للوحدة الإسلامية المتمثل في مؤسسة "الخلافة" بعد سقوطها على يد المغول سنة 676هـ، وتمزق العالم الإسلامي إلى مساحات من السجال السياسي والعسكري بين الطوائف و الدول في الداخل، وبين المغول والصليبيين من الخارج،

وفي هذا المناخ ظهرت المدرسة الإصلاحية السنية لتعيد الصلة بالنص المؤسس الأصلي (القرآن والسنة)، محاولة إلغاء التوسطات التي شكلت عائقا أمام الوحدة الثقافية الإسلامية معرفيا.

لقد مثل هذه المدرسة أحمد بن تيمية (661- 728هـ)، وقد كان لجانبة النضالي أثر أكبر من الجانب التنظيري، فهوبالرغم من تصنيفه من بين المجتهدين والمجددين، إلا أن اتجاهه العملي الجريء يبرز الجانب الإصلاحي الذي شغله طيلة حياته، ويمكن تشبيه حركته الإصلاحية بالحركة اللوثرية في ألمانيا، والملاحظ في كثرة مؤلفاته الكلامية خاصة "درء تعارض العقل والنقل" يدرك الإشكالية العامة التي يناقشها على المستويات المختلفة، العقدية والسياسية والفقهية، والتي تلتقي كلها لتعيد للنص المؤسس سلطته، وللمجتمع الإسلامي وحدته السياسية والدينية (الفرقية)، لذلك يبرز مفهوم الجماعة الظاهرة والفرقة الناجية، محيلا ذلك إلى السلف الصالح (مجتمع الصحابة).

وإذا كان النقد الموجه لابن تيمية على مستوى النسق الفقهي، أنه خرج عن إجماع الجمهور في بعض المسائل، وعلى المستوى الكلامي أنه ألغى التفكير خارج النص، إلا أن الأهمية التي تبدولنا في فكر ابن تيمية، بغض النظر عن المسائل التي طرحها أوأعاد طرحها، تكمن في جرأته على اختراق الحدود المرسومة في عصره سواء الفقهية أوالسياسية، إذا اعتبرنا أن عصره قد دب فيه التخريف الصوفي الذي صاحب الانحلال السياسي والأخلاقي عموما، لذلك يمكن أن نعتبر أن قوله بالاجتهاد أودعوته له تمثل الانبعاث الاجتهادي بعد الركود، وبالرغم من المسافة الفاصلة بين عصره والعصر الحديث، إلا أن فكره بقي شابا ولم يهرم.

وفي العصر ذاته نجد محاولة جريئة أخرى في ميدان الاجتهاد قام بها نجم الدين الطوفي (ت716هـ)، والذي كشف عن الاتجاه المصالحي في الاجتهاد، وإن كان اكتشافه لم يكن جديدا في موضوعه، بل في كيفية طرحه، حيث أنه لأول مرة يظهر في النسق الفقهي افتراض تعارض النص والمصلحة، ويعالج الطوفي هذه المسألة بتقديم المصلحة عن النص تخصيصا له أوتأويلا لدفع التعارض، (الطوفي ن، 1993 : 23)، ويقترب الطوفي من ابن تيمية في الاتجاه الكلامي أكثر من الاتجاه التطبيقي، حيث أن هذا الرأي لم يوضحه الطوفي في مسائل عملية تتعارض فيها المصلحة مع النص، بل كان استنباطيا فقط.

ومهما كانت الانتقادات الموجهة للطوفي، وهي كثيرة خاصة من جانب الفقهاء، فرأيه يبقى مخرجا لاستئناف القول الفقهي، والذي ظهر مع أبي إسحاق الشاطبي (ت790هـ) في العصر ذاته في الاتجاه المقاصدي، والذي منح النظرية الفقهية كليتها العامة، من خلال تأطيره لعلم المقاصد، جاعلا إياه الغاية من الاجتهاد، "المقاصد تفرق بين ما هوعادة وما هوعبادة، وفي العبادات ما هوواجب وغير واجب، وفي العادات بين الواجب والمندوب والمباح والمكروه والمحرم، والصحيح والفاسد.." (الشاطبي إ، دراسة وتحقيق: آل سلمان م،ج3، 1997 : 7)، وما وسائل الاستنباط سوى أداة أوخادم للمقاصد، "إنما تحصل درجة الاجتهاد

لمن اتصف بوصفين: الأول فهم المقاصد على كمالها، والثاني: الممكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها، ..، وأما الثاني: فهو كالخادم للأول؛ فإن التمكن من ذلك إنما هوبواسطة معارف محتاج إليها في فهم الشريعة أولالوسائل الاستنباط]، ومن هنا كان خادما للأول"(الشاطبي إ، دراسة وتحقيق: آل سلمان م،ج3، 1997: 43.41)، وهنا نرى أنه قد تجاوز النموذج الأصولي السابق، غير مكتف بوسائله، إلى مقاصد الشريعة بتحقيق مطلق المصالح، سواء في العبادات أوالمعاملات، مما يعني أن العبادات ذاتها تنطوي على مصالح، ليس في ذاتها، وإنما من خلال معانيها، وهنا يظهر مصطلح حكمة الشريعة، بما لا يترك مجالا لاستقلال الدنيوي عن الديني في نظر الشاطبي.

لقد عرفت النظرية المقاصدية تطورا في أدبيات الفقه والاجتهاد الحديث، وشغلت فكر معظم الباحثين في مختلف التخصصات الدينية والفكرية، حتى غدت تبدومخرجا مناسبا للتوفيق بين اتجاهات الاجتهاد والتجديد الحديثة، وهذا للمستويات التي يمكن أن نميزها في مفاهيم الشاطبي، بين دنيوة العالم، أوتديين العالم، إن صح هذا القول (باروت ج، 2001: 112)، ويمكن لقارئ الشاطبي أن يتجه أي الاتجاهين شاء، وهذا لمرونة نظريته المعرفية، رغم القطعية التي يؤطر بها نظريته.

لا يفصل الشاطبي مفاهيمه عن النسق الأصولي السابق، إذ يحاول أن يجعل نظريته في سياق تمامها، ومع ذلك، فالجديد في اجتهاد الشاطبي، ليس المقاصد ذاتها، فقد سبق الإشارة إليها من خلال المصالح المرسلة عند مالك بن أنس، بل في جعله المقاصد المركز الذي يدور عليه التشريع كله، وتخضع له كل الأصول الأخرى، أي حوّل الغاية من الاجتهاد في النموذج السابق إلى مجرد وسائل، بما في ذلك النص ذاته، حيث مقصده رعاية المصالح.

وخلاصة القول أن هذا العصر كان بداية للأفول السياسي والحضاري عموما للمجتمع الإسلامي، وقد لخص ابن خلدون ذلك في "المقدمة" معبرا عن محاولة يائسة لإصلاح الأوضاع، تنم عن التحليل الذاتي للوضع القائم على مختلف المستويات السياسية والدينية والتربوية والثقافية، إلى جانب تلك الحركة الاجتهادية، لكنها تحنطت إلى حين الانبعاث الموالي في القرن التاسع عشر.

لم يعرف العصر الحديث حركة اجتهادية بالمعنى الفقهي، بل كانت في حدود الفكر السياسي والفلسفي، وذلك لعوامل جديدة ظهرت في المجتمع الإسلامي، منها المد الاستعماري لأغلب أقطار العالم الإسلامي، وحلول الثقافة الغربية بها، إضافة إلى ما صحبه من جهل طاغ، وثقافة تقليدية مختلطة بين خرافات الصوفية، وعادات الشعوبية التي حلت محل الثقافة الدينية، وكان على الفعل الأصولي الإسلامي أن يواجه هذا الواقع في جملته.

**خاتمة**

لقد تميز تاريخ الفكر الإسلامي بمراحل أساسية أطرت حركة الاجتهاد ومفهومه، ميز المرحلة الأولى الانفتاح على آفاق النص القرآني خارج القيد التنزيلي المتمثل في أن لكل واقعة سينتظر البت فيها من قبل النص نزولا أومن مبلغه، لذلك كان الصحابة يتصرفون في الوقائع بطريقة شبه تلقائية بحكم اتجاههم العملي في فهم النص وتمكنهم من آليات التصرف فيه (لغته، وتلقيه بدون وسائط، إضافة إلى العصر المنتمين إليه،..)، اللهم إلا بعض الوقائع التي اشتد فيها الخلاف وتنازعوا فيها فخرجوا برأي مشترك في النهاية أوبقيت مفتوحة لم يفصل فيها، وقد استمرت هذه الفترة إلى حين الاستقلال عن سلطة معاصري النص، وهوعصر ما بعد التابعين، وفيه شهد الاجتهاد عصره الذهبي، حيث انفتح لأبعد نطاق ممكن في تاريخه، وظهر تشريع الخلاف، وظهرت الفرق والمذاهب، وسادت منها بعضها التي هي اليوم باقية، وانتهت هذه الفترة بتأسيس المنهج الأصولي في المعرفة الإسلامية عموما، وفي المعرفة الفقهية خصوصا، ثم تلاها العصر الموالي الذي حسم فيه أمر الخلاف بتأسيس التعدد المذهبي والتزامه، ليتحول النظر بعد ذلك من النص المؤسس لوحدة الجماعة، إلى النصوص المؤسسة للجماعات، وهذا لم يقتصر على الفقه فقط، بل شمل جميع الميادين المعرفية الإسلامية، كالعقيدة، والسياسة، ولم تنشط حركة الاجتهاد بعدها إلى غاية التحول الذي ميز المجتمع الإسلامي بانهيار وحدته السياسية، وهنا ظهرت بوادر انبعاث جديد للاجتهاد تمثلت في اتجاهين رئيسيين، هما الاتجاه النصي الذي أعاد الربط مع الأصل في محاولة لإلغاء الفارق الزمني الفاصل عن النص، إلا أنه بالمقابل وقع في شمولية النص للوقائع بحيث يحيل مفهوم الاجتهاد إلى مفهوم التجديد أوالإحياء، يمكن أن تقابل الدورة الخلدونية في حركة الحضارة. أما الاتجاه الثاني فهوالاتجاه المقاصدي الذي قلب النموذج الأصولي التقليدي، حيث ينطلق من مقصد النص إلى آليات فهمه، عكس النموذج الأصولي السابق الذي ينطلق من النص وصولا إلى مقصده، وتمثل هذه الفترة رد فعل على الأوضاع التي آل إليها العالم الإسلامي في مختلف المناحي السياسية والدينية والاجتماعية، إلا أن هذه الحركة لم تتم، وجمدت حتى القرن التاسع عشر الميلادي، أين أعيد استحضارها من طرف مفكري النهضة الإسلامية، كالكواكبي ورفاعة الطهطاوي ومحمد بن عبد الوهاب، وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا، ومحمد إقبال وغيرهم، لكن طيلة قرنين من الزمن لم تزل إشكالية الاجتهاد تحتاج حلا جذريا ينتقل على إثره من التفكير في الآلية إلى التفكير بها وتفعيلها.

## المصادر والمراجع


1-القرآن الكريم

2-ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي.(دت). فتح الباري بشرح صحيح البخاري، الأجزاء 1، 2، 13، تخريج وتصحيح الخطيب محب الدين، دط، بيروت: دار المعرفة.

3-ابن قيم الجوزية، محمد. (1968). إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق سعد طه عبدالرؤوف، دط.مصر: مكتبة الكليات الأزهرية.

4-أبوالنصر، عبد الجليل عيسى. (1950). اجتهاد الرسول، دط. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية.
5-الألباني، محمد ناصر الدين. (1998).ضعيف سنن أبي داوود، ط1.الرياض: مكتبة المعارف.
6-الألباني، محمد ناصر الدين. (1998). صحيح سنن أبي داوود م3، ط1.الرياض: مكتبة المعارف.
7-الحفناوي، محمد إبراهيم. (1992). دراسات أصولية في السنة، ط1. مصر: دار الوفاء.
8-الخضري، محمد. (2008). أصول الفقه، ط1. مصر: دار الأندلس الجديدة.
9-الزحلي، وهبة. (1986). أصول الفقه الإسلامي، ط1. دمشق: دار الفكر.
10-السايس، محمد علي. (2001). نشأة الفقه الإجتهادي، دط. مصر: مجمع البحوث الإسلامية.
12-السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن.(د سنة).اختلاف المذاهب، تحقيق وتعليق البستوي عبدالقيوم، دط.مصر:دار النصر.
13-الشاطبي، ابراهيم بن موسى بن محمد.(1997).الموافقات، ج3، دراسة وتحقيق مشهور بن حسن آل سلمان، ط1.الأردن: دار ابن عفان.
15-الشريف، عبدالمجيد السوسوة. (1998). الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، سلسلة كتاب الأمة، العدد 62، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
16-الطوفي، نجم الدين. (1993). رسالة في رعاية المصلحة، تحقيق وتعليق السايح أحمد عبدالرحيم ،ط1. الدار المصرية اللبنانية.
17-القرضاوي، يوسف. (1996). الاجتهاد في الشريعة الإسلامية مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر، ط1. بيروت: دار القلم.
18-المطعني، عبدالعظيم. (د سنة). الفقه الاجتهادي بين عبقرية السلف ومآخذ ناقديه، دط. مصر: مكتبة وهبة.
19-النملة، عبد الكريم. (1999). المهذب في علم أصول الفقه المقارن، مجلد 5ط1.الرياض مكتبة الرشيد.
20-أمين، أحمد. (1969). فجر الإسلام، ط10. بيروت: دار الكتاب العربي.
21-باروت، محمد جمال. (2001). الاجتهاد بين النص والواقع، في (حوارات القرن الجديد)، الاجتهاد، النص الواقع والمصلحة، ط1، دمشق: دار الفكر. 139.75.
22-بن خليل، عطاء. (2000). تيسير الوصول إلى علم الأصول، ط3. دار الأمة.
23-جمعة، علي. (2001). المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية، دط. مصر: دار السلام.
24-حسين، أحمد. (2001). من قضايا الرأي في الإسلام، دط. مصر: دار الكتاب العربي.
25-خلاف، عبدالوهاف. (1993). مصادر التشريع فيما لا نص فيه، ط6، الكويت: دار القلم.
26-ولد محمد، سالم بن الشيخ محمد الأمين. (2003). الاجتهاد بين مسوغات الانقطاع وضوابط الاستمرار، سلسلة الدراسات الأصولية 18، ط1. الإمارات العربية المتحدة: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث.
27-يحي، محمد. (2000). الإجتهاد والتقليد والاتباع والنظر، ط1. بيروت: مؤسسة الانتشار العربي.

# الشباب والبيئة الرقمية

## من أجل أنثروبولوجيا للفضاء الإفتراضي (Cyberespace)

أ. بشيربن صالح
كلية العلوم الاجتماعية والانسانية،
جامعة تلمسان.

**تقديم**

صار وقتنا الحالي لحظة مرجعية لإحدى أكبر الثورات التي عرفتها البشرية، نحن شهود عيان لحدث تاريخي اجتماعي متميز ! حيث أصبح الإنسان أمام محيط رقمي، متعاملا مع المصنعات والآلات والمعلوماتية، خاضعا لمعرفة جديدة التي هي حصيلة تطورات التي غيرت منحى فكره ومساره.

يعتبر هذا العصر، عصرا للوسائل، الاتصال والتقنيات الحديثة، سببها التطوّر التكنولوجي وتدفق المعلومات، فالتكنولوجيا الرقمية للاتصال هي شكل من أشكال تفوّق عقل الإنسان المفكّر والذات العارفة، فبعد الـ "أموسابيان"الذي كان يحاول التحكم في الأجناس الحية، والـ **"أموفابير"** الذي يتقن الآلات المصنعة، والـ «**أموإيكونوميكوس**» الممارس للأشكال الاقتصادية والمتحكم في الخيرات، هاهوبين فضاء هذا العالم **"الإنسان التكافلي"**الذي يحيا في انسجام مع الأساليب الحديثة والتكنولوجية المتطوّرة، فهوفي « تفاعل وتداخل مع معطيات العالم والمحيط الذي يعيش فيه. نحن نشهد لوحدة تداوب وتعاون بين الإنسان، الآلات، شبكة المعلومات والمجتمع » (DE ROSNAY, J. 1995: 45)

لقد أدت العلوم الجديدة إلى فتح آفاق أخرى للإنسان، فقد تغير مفهوم الزمن وأصبح مرتبطا إلى حد كبير بوسائل الاتصال وبالتسارع التكنولوجي..زمن جديد بإيقاعات جديدة، تخضع لمعرفة جديدة ويأذن بانبثاق إنسان أسير المستقبل ومشدود بحبال التسارع والتقدّم، هذا ما يسوغ لولادة هوية جديدة... !

يشكل الشأن الافتراضي جوهر التحوّلات التي تطبع هذا العصر، وبصرف النظر على أي حكم قيمة. إنها حركة تحوّل الإنسان الحالي عبر "أنموذج" جديد للاتصال وهوالافتراضية. هذه الأخيرة تتجاوز حقل الإعلاميات والتواصل، هنا يتسائل **(بول فيريليو)** (PAUL VIRILLIO) هل نحن أمام ابتلاع رهيب للزمن/مكان ؟ (65 :1988 ,VIRILLIO.P).

تمثل وسائل الاتصال وعلى رأسها شبكة "الأنترنيت" أداة ومسرحا للهجرة المكثفة لقطاعات الواقع إلى العالم الافتراضي، ونركز هنا على مجتمع الشباب، الذي تَمَلَكَ هذه التقنية. فمع الهاتف والحاسوب يشهد الجسد البشري وحواسه دخولا في شبكة من التواصل والتنقلات وصار من الصعب تحديد هذا الجسد باعتباره وحدة

مادية محصورة في الزمان والمكان، إذ ثمة من يقول اليوم بضرورة الحديث عن **"الجسد المتشعب"** على غرار ما يتم الحديث في حقل الإعلاميات عن "النص المتشعّب" « الذي هونص غير خطّي، أومجموعة من العقد المرتبطة فيما بينها عبر التداعيات بارتباطات مرئية، تتيح السفر والتنقل من معلومة لأخرى » (GRAS ,A.2002 :35).

يتكلم **(ميشال مافيسولي)** (MICHEL MAFFESOLI) حول ميلاد عالم واسع الخيال "يخترق الإنسان الصورة، فالخيال أوالمتخيّل والرمزي واللامادي، تبشّر بظهور أشكال جديدة للإتصال بين الأفراد" ( MICHEL. M. 1993:78) عن طريق الحوار المباشر بواسطة الحاسوب، جاعلة "الأنترنيت" عاملا لنشر مجموعة من الأفكار والرؤى التي تُدخل الممارسين في سياقات غير متناهية من المعلومات، فالصورة والنص عنصران أوليان لتلاحم المجتمع الافتراضي.

أمام هذه الظاهرة الاجتماعية الجديدة، في وعاء ومحيط افتراضي يبني الأفراد ممارساتهم الاتصالية، وبدخولهم في حركة تفاعلية متميّزة، أخذت تتموحياة اجتماعية في وعي الممارسين عبر فضاءات **"الحوار الإلكتروني"** التي تأخذ أشكال من التصرّف والتفكير والإحساس خارجة عن الفرد.

ان المشاركة في **مجموعات الحوار الإلكتروني**، تتقاسم كل العناصر التي تبنى عليها الظاهرة الاجتماعية، بإدخال المعايير والضوابط التي يجب أن يتحلى بها الممارس للأنترنت، منتجة بذلك معايير اجتماعية وفضاءات رمزية التي تتحكم وتوجّه المستعملين، ذلك أن النص الإلكتروني الذي يتوضع الآن داخل وسائل الاتصال الجديدة والذي غدا يتحرك عبر مساراتها المعقدة والمتشابكة، بلا قيود ولا حواجز، ليجسد اليوم أداة ثورية تؤثر بعمق على العمليات العقلية العليا للإنسان وتجلياتها.

يمتلك **الفضاء** وسائل حياته المستقلة عن الفرد ومُشَكلا تماما على شاكلة النموذج الفيزيائي، بالإضافة يعتمد مفهوم **"الواقع الاصطناعي"** كأداة اتصالية، على فكرة مجردة حول الفضاء، تتلاقى مع المعلومة الموجودة في ذات اللحظة تحت تصرف المشتركين.

نريد في هذه الدراسة أن نحلل ونفسر ونؤول سؤال الأنترنيت وتملّك الشباب لمواقع **"الحوار الإلكتروني"**، هذا الشباب الجزائري في متخيل المجتمع هوالحامل للقيم والمعايير المؤسسة لهذا الأخير. إن المجتمع بمؤسساته الأسرة، المدرسة، الجامعة..تنتظر نتائج وثمرات تنشئتها، لكن الواقع والمعاش اليومي للشباب أنتج العكس فالشباب كما ذكرنا تملّك بيئة جديدة عالم بلا حواجز بدون طابوهات .

يعد الواقع الافتراضي أبرز مبتكرات العصر،ففيها يبرز الاقتران بين الصورة والحاسوب،بين مِخيال الوسائل القديمة والتلاعب التفاعلي للتقنيات المعلوماتية الجديدة.

إذن دخل الشباب في تنشئة جديدة ، يمكن إن نطلق عليها " **التنشئة الإلكترونية**" التي تحمل بداخلها معالم الإنسان الحر،الإنسان العالمي،الإنسان المغامر...عكس "**التنشئة التقليدية**"التي تأسس للإنسان المحافظ الذي يعيد إنتاج ثقافة مجتمعه على الطريقة التي أنْشِأ بِهَا.

تتداخل في تحليل **مجتمع الشباب** عدة معطيات، لا يمكن أن نتكلم عن شباب سنوات الثمانينات بالمفهوم السوسيولوجي، بما أن المفهوم يحمل معه رواسب تاريخية وثقافية.

فالشباب هوظاهرة آنية للمجتمع الجزائري أين تجددت الانتظارات والمواقف والطقوس اليومية الحاملة معها أشكالا من الخطابات الجديدة التي تبين لنا الطفرة النوعية التي يحياها الشباب في زمن الأنترنيت وتكنولوجيات الإتصال عن بعد،وعن طريق هذه الوسائل الإلكترونية بدأ الشباب الجزائري ينسج حياته اليومية في ظل ممارساته المنتظمة حيث تموقع حول هذه البيئة الجديدة.

فعلى **أي أساس تتشكّل المجموعات الحوارية ؟ وبماذا تتميز هذه العلاقات في الفضاء السيبيري؟** و**كيف تتكوّن الجماعة الافتراضية في الفضاء السيبيري ؟ ماهي التصورات التي يقدمها الفاعلون لمواقع الحوار الإلكتروني؟.**

من اجل فهم دراسة الظاهرة قمنا بإجراء **مقابلات** مع الشباب لمحاولة فهم الخطابات حول هذا الواقع الجديد فوظفنا تقنية الملاحظة بالمشاركة لعملية "**الحوار الإلكتروني المكتوب** " ومحاولة تأويل الخطاب الجاري على الشاشة. هذه التقنية ساعدتنا على توظيف التحليل التفاعلي في مجال التخاطب الإلكتروني، فأصبحنا فاعلين ضمن هذه المجموعات وكنا نتقاسم معهم هذا الفضاء الحواري، فإن مفهوم الملاحظة ارتكز على **ملاحظة النص المكتوب** ما بين الممارسين وهذه التفاعلات النصية حللناها واستخلصنا معانيها ضمن هذه البنية الاتصالية الجديدة.



يشير مفهوم الاتصال إلى العملية التي تنتقل بها الأفكار والمعلومات بين الناس داخل نسق اجتماعي معيّن يختلف من حيث الحجم ومن حيث محتوى العلاقات المتضمنة فيه، بمعنى أن هذا النسق الاجتماعي قد يكون مجرّد علاقة ثنائية نمطية بين شخصين أوجماعة.

فانتقال المعاني بين الأفراد هوالذي يحدّد العملية الاجتماعية، بل يحدّد جميع الأشكال المجتمعية حيث يصبح بقاء الحياة الاجتماعية واستمرارها متوقفا على انتقال الرموز ذات المعنى وتبادلها، وهنا فإن الاتصال هوالعملية الاجتماعية الأساسية التي تكون المعاني والأفكار فيها مؤثرة.

تتطوّر أساليب الاتصال وفقاً لظروف الجماعات كحجمها وتوزيعها المكاني فالمجتمعات البدائية تهتم بمسائل تتخذ قراراتها في نطاق جماعات صغيرة، ويرجع ذلك

إلى طبيعة علاقات المواجهة، وأساليب الإشارات الخاصة بنقل المعاني والرموز، إلا أنه قد حدث اتساع في المجال الانتشاري للمعلومات والأفكار نتيجة لتطوّر وسائل حديثة للاتصال كالانترنت.

### 1. الاتصال والأنساق اللّغوية الرّمزية:

يرتبط الاتصال بنسق الإشارات والإيماءات وبالأنساق اللغوية، فهذه الأخيرة هي المجال الأساسي الذي تستقي منه عملية الاتصال رسائلها وتفهم في ضوئها المعاني المختلفة لهذه الرسائل، ونقصد بالإشارة أوالإيماءة كل حركة جسمية، أوحركة مكتوبة بشكل اكتسبتْ معنى خاصًا وتتضمن شكْلا من أشكال الاتصال، إلا أن أغلب هذه الإشارات لا تقف من حيث مضمونها عند المستوى الفردي، وإنما تندرج تحت أنساق ثقافية بالدرجة الأولى ومن هنا فإن الإشارة تأخذ أبعادا تختلف في إطارها الزماني والثقافي للجماعة وللأفراد. وعند هذه النقطة نستطيع أن نقول أن لكل مجتمع ولكل جماعة إطارا ونموذجا اتصاليا يتفق ويتكامل مع النموذج والإطار الثقافي الخاص به. وإذا نظرنا إلى اللغة فإنها تسموعلى الإشارات وذلك بحكم نطاقها ومداها ومعانيها الخاصة المحدودة، فالإشارة هي بمثابة شكل اتصالي مساعد بدائي، أما الكتابة تساعد وتلعب دورا في حفظ الأشكال اللغوية، فحصيلة الإنسان من اللغة تحدد نطاق تفكيره، فالإنسان يكتسب كلمات، وهنا يتعلم المعاني والأفكار والمفاهيم.

### 2. الأنماط المختلفة للاتصال:

إن انتشار المعلومات والأفكار وتبادلها بين الناس لا يأخذ شكلا أونموذجا واحدا، ومن الممكن أن نصنف أنماط الاتصال في ضوء العمليات الأساسية الأولية، أي أن هناك أساليب فنية أولية، عالمية الانتشار من ناحية وأساليب فنية ثانوية تسهّل عملية الاتصال من ناحية أخرى، ومن هذه الزاوية يمكن تصنيف الإشارات واللّغة والكتابة بوصفهما أساليب أولية، فالكتابة تسهّل انتقال اللغة والأشكال الرمزية الأخرى وتمكن الوسائل الفيزيقية من تنقل الرموز الصورية والتي دخل الإنسان في تحليلها وتأويل المعطيات الرمزية، وعليه من الممكن أن نصف أنماط الاتصال في ضوء العمليات الأساسية إلى:

نمط اتصال أولي وهويشير إلى ذلك الأسلوب الذي تتم فيه عملية انتقال الأفكار والمعاني في إطار علاقات أولية وهذا النمط من الاتصال هوالاتصال **"وجها لوجه"**.

أما النمط الثانوي يشير إلى الأسلوب الذي تنتقل به الأفكار والمعلومات بين الناس ومن أشخاص إلى أشخاص آخرين دون أن يكون هناك تفاعل فيما بينهم.

### 3. الاتـصـال والمجتمع:

"إن ماهية ما ندعوه اليوم بالعلم هوالبحث، فيما تكمن ماهية البحث ؟ إنها تكمن في أن المعرفة قد استقرت بذاتها من حيث هي استقصاء لأحد ميادين الوجود، قد يكون هوالطبيعة أوالتاريخ، والاستقصاء هنا ليس مجرّد خطة ومنهاج، إذ إنه يفترض بالضرورة وجود مجال منفتح لا تصير حركة البحث ممكنة إلا بداخله" **(هايدغر, م.** 1995 : 141**)**.

لقد آثرنا فلسفة **(هيدغر)** (HEIDEGGER) لنصل إلى القول أن أوّل ما يجمع عليه علماء الاجتماع والإعلام والفلسفة، هواعتبار أن الاتصال هوأساس تكوين المجتمع الذي قام على قاعدة من العلاقة الجدلية التي نشأت بين الإنسان وبين محيطه المادي، ومن ثم الروحي، أي على قاعدة علاقته الدائمة مع الآخر.

فالإنسان كان يعيش في عزلة عن الآخرين من جنسه، حاجاته بدأت غرائزية غير واعية، الى أن صارت اجتماعية مكتسبة واعية وهادفة إلى الاتصال بأبناء جنسه من أجل التكاتف والتعاون داخل وحدة بشرية غير منتظمة في البداية، لا تقسيم للعمل فيها، ثم أخذت تتوسع مع الزمن لتصبح أكثر تنظيما لتشكل لاحقا مجتمعا متوازنا بتقسيم الأدوار والمهام، وفي سياق الاتصال بين الأفراد وبين المجموعات في المجتمع نشأت علاقة اجتماعية بين الفاعلين في الاتصال مكنتهم من تنسيق الأعمال والنشاطات فيما بينهم، ويجري الاتصال عمليا من خلال تبادل معلومات اجتماعية، والمعلومة الاجتماعية هي التي تكوّن أولا مضمون الاتصال.

يعرف **(دومينيك فولتن**(DOMINIQUE WOLTON) **)** الاتصال بأنه "أبرز رموز القرن العشرين وهدفه الأمثل هوتقريب الناس والثقافات، يعوّض عن مساوئ وسلبيات عصرنا، وهوأحد محصلات حركة التحرر وقد رافق تطوّر المعارك من أجل الحرية وحقوق الإنسان والديمقراطية" (WOLTON. D ,1997:13).

إن الأمر لا يتعلق إلا بالتبادلات السريعة والمتفاعلة ومنخفضة التكاليف، فهي تنمي الاتصال بين البشر، ومما يصعب الأمر أن كلمة "الاتصال" هي ذات أصول ودلالات عديدة من الصعب التحكم فيها "فهي تبعث إلى معاني متعدد خصوصا في المجتمع الحديث حيث الانفتاح والتبادل المتواصل وهي في قلب التجربة الفردية والجماعية أكثر من الإعلام أوالحرية أوالديموقراطية أوالهوية الثقافية أوغيرها.

ومن خلال نظرة تحليلية إلى العلاقات ما بين التواصل والمجتمع يمكن تمييز مهام الاتصال ومحدداته.

أ- . إن الاتصال هووقبل كل شيء **"تجربة أنثروبولوجية"** أساسية، فالتواصل بالغريزة يعني التبادل مع الآخر. بمعنى آخر ليس هناك حياة فردية وجماعية بدون اتصال ومن خاصية كل تجربة شخصية وكل مجتمع أن يحدد لنفسه قواعد الاتصال

فيه، فالاتصال هودائما حقيقة ونموذج ثقافي معا، لأن الاتصال يعني النقل وأيضا التفاعل مع الفرد أوالجماعة.»إن فعل الاتصال يختصر في الواقع التاريخ الثقافي للمجتمع«(TEODOR. A,1963:14).

**ب.** الاتصال هوأيضا مجموعة التقنيات التي أنتجت خلال القرن، فمن الاتصال **المباشر التقليدي** إلى **الاتصال بالتحكم عن بعد**، عبر الوسائط التقنية، كـ(الهاتف، الراديو، والوسائل الرقمية) ومن هنا فإن التفاعل هوالقاسم المشترك لعملية الاتصال، وهي اللحظة التي تتقاسم فيها المعطيات الحسية والوجودية بظهور "الأنترنيت".

وعليه أصبح الاتصال حاجة اجتماعية عملية، فإن الأنظمة التقنية هي مسائل كلها منفتحة ومتفاعلة، متمثلة في الحواس والشبكات الإلكترونية، لا علاقة لها بنموذج الاتصال الموّحد، فالاتصال العالمي عبر الشبكات الرقمية هوشكل جديد وأنموذج آخر للعملية الاتصالية بين الأفراد.

ومن هنا يعرّف **(لياند براون)** (BROWN LEAND) الاتصال بأنه "نقل وتلقي للحقائق والآراء، والشعور والاتجاهات والإحساس، وطرق الأداء والأفكار بواسطة رموز من شخص إلى آخر وإن الاتصال هوأداء العمل المقصود مع خلق شعور وإحساس بأهمية الأداء **(محمد ياسين.ع** , 1971:239**)** ويذهب **(جيربنر)** (GERBNER) في تحليله للاتصال "أنها العملية التي يتفاعل بها المرسلون والمستقبلون في سياقات اجتماعية معينة" **(حيدر.ف** , 1994 : 57**)**.

## 4.خـصائص الاتصال الاجتماعي:

يتم الاتصال الإنساني حينما يندمج فيه المشتركون ويظهر فيه الإصغاء والانتباه والتفاعل والملاحظة، والاتصال في العلاقات المتبادلة ضروري لتكوين العلاقات مع الآخرين والحفاظ عليها، فالاتصال يعني التفاهم وتبادل الرسائل بين طرفين يشتركان في علاقة اجتماعية وقد تكون مستمرة، طويلة أومؤقتة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالاتصال يعني قدرة فردين على الاتصال بعلاقة، فهما على هذا يشتركان في نظام اجتماعي واحد، ويستخدمان لغة ومدركات مشتركة، وإن الاتصال بينهما يجعل منهما جماعة سواء كانوا فردين أم أكثر وعن المعلومات التي تتضمنها أية رسالة متبادلة لها مظاهرها الصريحة ومظاهرها الضمنية.

وعلى هذا فقد يحمل الاتصال عددا من المعاني بالإضافة إلى ما يقصده المصدر مما يقوّي من محتوى الرسالة. فالاتصال الاجتماعي يحدد هوية الآخرين، فالهوية هنا هي هوية الفرد ووظيفته، ومركزه الاجتماعي وميوله واهتماماته وما إلى ذلك. هذه المعلومات الهامة هي التي سوف تحدد أسلوب الاتصال، فتكون هنا المعلومة هي الحد المشترك والرابط بين الاتصال القائم الناتج عن هذا التبادل والتفاعل.

فالمعلومة المستقاة من القراءة، الملاحظة والإصغاء للآخر تؤثر في الاتصال المتبادل بين الفاعلين الاجتماعيين. هذا ما سوف نلاحظه ونستشف معانيه ضمن التكنولوجية الحديثة للاتصال أين أصبح الإنسان يتصل بالآخر عبر الشبكات المتمثلة في الحواسب الإلكترونية.

## 5. الأبعاد الاجتماعية والنفسية للاتصال:

### أ. الأبعاد الاجتماعية

عندما نتعرض للأبعاد السوسيولوجية للاتصال نقرر أن المجتمع الإنساني لا يستطيع الحياة دون اتصال، كما أن الاتصال لا يمكن ان يحدث إلا من خلال نسق اجتماعي، ولقد عبر **(تشارلز هورتون كولي)** (CHARLES HORTON COOLY) ضمنا عن ذلك حينما قدم مفهوم الاتفاق أوالاجتماع، حيث ذهب **(جورج هربرت ميد)** (GEORGE HERBERT MEAD) على أن عملية الاتصال لا يمكن أن تقوم وأن تحدث في حد ذاتها ولكنها تحدث كافتراض مبدئي للعملية الاجتماعية وفي المقابل تعد العملية الاجتماعية افتراضا مبدئيا للاتصال الممكن.

نستشف من هذه النظرة انعكاسا للاهتمام السوسيولوجي الأمريكي بموضوع **التثاقف** للجماعات المختلفة، ومن هنا فإنه كان من مهام المدرسة الأمريكية إدماج هذه الجماعات في النسق القيمي الكلي السائد، هذا علما بأن علم الاجتماع المبكر قد وجه اهتماما كبيرا للاتصال الشخصي الأولي باعتباره وسيلة لعملية الربط والإذابة. الاتصال له وظيفة هامة في مجال التكامل أوالتشابه الثقافي على المستوى الاجتماعي، حيث اهتم السوسيولوجيون بالقوة الرابطة للاتصال وأثرها الاجتماعي.

إن معظم البحوث التقليدية تركز الضوء حول حركة الرسالة بين المرسل والمستقبل وحول استجابة المستقبل لهذه الرسالة باعتبارها إحدى المؤثرات كما تركز أيضا على الجهود التي يبذلها المرسل لتتبع محتوى الرسالة ومضمونها وتتبع المستقبلين باعتبارهم جمهورا لا تقوم بينهم صلات معينة، بحيث أن هذه البحوث التقليدية تعد تنقيحا للعملية الاتصالية.

### ب. الأبعاد النفسية للاتصال:

تعد الدوافع بعدا سيكولوجيا من أبعاد الاتصال الجمعي فهناك ارتباطا بين الإدراك وعلاقة المدرك بالبناء الاجتماعي وقد يميل الفرد إلى تبني الجماعة كمصدر للتوجيه في المواقف والقيم، فالفرد حسب النظرية الاجتماعية للاتصال لا ينتمي إلى جماعة واحدة بل هوينتمي إلى جماعات متعددة ويمثل استخدام نظرية الجماعة المرجعية نقطة البدء لاكتشاف البناء الاجتماعي الذي يمكن الأفراد من الاستجابة لرسالة الاتصال.

وإلى جانب دراسات في الاتصال نجد هناك اتجاها مختلفا يطلق عليه الاتجاه السوسيولوجي وقد بدأ هذا الاتجاه يستكشف البناء الاجتماعي الأكثر شمولا كالتنظيمات والمؤسسات الاجتماعية التي تحيط بالمستقبل. فإذا كان دور المستقبل يتأثر بقيم وأهداف الجماعات المرجعية فإن النظرة السوسيولوجية تعني وضع المرسل والمستقبل في ضوء جماعتها الاجتماعية التي ينتمون إليها وفي ضوء البناء الأكبر الذي يظلم هذه الجماعات.

وعليه وبعد تحليل الأبعاد النفسية والاجتماعية للاتصال نلاحظ أن فهم الصلة الاجتماعية التي من خلالها ينتج الاتصال يتطلّب صياغة وتكوين نموذج إجرائي ومن الواضح أن النظرة السيكولوجية والسوسيولوجية للاتصال تقدم فهما أوضح لتأثير الاتصال، فهي تدخل في اعتبار المتغيرات النفسية والاجتماعية التي يجر الاتصال وفقا لها ويمارس تأثيرا من خلالها وتلك هي النظرة التي سوف نتبعها في تبيان عملية الاتصال ما بين الفرد والجماعة وفي سياق عملية جديدة لواقع اتصال وأنموذج معاصر ألا وهي تكنولوجيا الاتصال الحديثة.

## 6. الأنترنيت والخصائص الاتصالية الحديثة:

"الأنترنيت" هي وقبل كل شيء تجسيد لأشكال تطوّر الإنسان، فالفكرة تتمثل في توحيد كل الحواسب وكل شبكات المواصلات اللاسلكية، وبذلك توفير الإمكانية لأي حاسوب في العالم الاتصال بأي حاسوب آخر في قارة الإنسان، وهذا بعدة تقنيات هي TCP/IP وهي اختصار لعبارة بالإنجليزية (Transmission. Control. Protocol/Internet. Protocol) الذي يمثل لغة أوبروتوكول الاتصالات الأساسية لشبكة الأنترنيت، وعليه فإن أي حاسوب إلكتروني متصل بشبكة الأنترنيت يمكنه استخدام البروتوكول TCP/IP ليتبادل المعلومات مع أي حاسوب آخر في العالم.

يقوم البروتوكول بتجزئة الرسالة أوالملف إلى أجزاء صغيرة، كل جزء يسمى حزمة حيث تنتقل هذه الأجزاء بشكل مستقل عبر شبكة "الأنترنيت" لتصل إلى المكان المرسل إليه بشكل مرتب.

لقد بدأ العمل بهذه الشبكة عام 1975 كتجربة قامت بها وكالة المشروعات للأبحاث المتقدمة للدفاع (APRA) وهي اختصار لكلمة (Advanced Research Projects) التابعة لوزارة الدفاع الأمريكية بهدف إنشاء نظام للاتصالات قادر على ربط جميع أنظمة الاتصالات المختلفة وبروتوكولاتها مع مكتب الدفاع الأمريكي (ARPANET).

كان الهدف من هذه الشبكة أوالنظام الاتصالي، هوالسماح للحسابات الإلكترونية الأخرى تبادل المعلومات معها، وأن تبقى شبكة الأنترنيت قادرة على العمل حتى لوتوقفت أي شبكة كمبيوتر متصلة بشبكة الأنترنيت.

شكلت الأنترنيت حلا عمليا لمشكلة كان حلها مستعصيا ألا وهوإيجاد طريقة مرنة وعالمية لتبادل المعلومات بين الحواسب ذات مفاهيم مختلفة، وقد ظل العسكريون ثم الجامعيون الأمريكيون وحدهم المستعملين لهذا المقياس في تبادل المعلومات وفيما بعد أقدمت الشبكات ذات المقياس المخوصص مثل "**كمبيوسيرت**" و"أمركيا أون لاين" (America on line) أدوات عبور تمكن من استخدام تقنية "الأنترنيت".

تحتل "الأنترنيت" موقعا استراتيجيا لتقديم صورة مسبقة عن وسيلة الإعلام الجديدة التي تطبع بداية الألفية بماتتيحه من توحيد للأجهزة والشبكات المعلوماتية ومن تجاوز لإمكانيات وسائل الإعلام التقليدية من خلال تقديم جملة من الخدمات،من بينها **مواقع الحوار الإلكتروني**. هذه الخدمة والتقنية أكثر مرونة تتيح للمستخدم التحدث بطريقة مباشرة مع مجموعة أفراد حول موضوعات مختلفة. ترتكز هذه التقنية على نموذج **الكتابة الإلكترونية، ويأخذ النص إبعادا ودلالات تأويلية** خاصة ما بين الأفراد الممارسين لهذه التقنية و**هنا يكمن بحثنا.**

**7. الأنترنيت، أنمـوذج جديد للاتـصال الحديث:**

جوهر عملية الاتصال هوالمشاركة في الأفكار والمعاني والمعلومات وذلك باعتباره نشاطا يهدف إلى تحقيق الذيوع وشيوع لفكرة أولموضوع أونشأة قضية عن طريق انتقال المعلومات أوالأفكار أوالآراء الاتجاهات من شخص أوجماعة إلى أفراد أوجماعات باستخدام رموز ذات معنى تنطوي بداخله العمليات الفرعية وقد تختلف من حيث الأهداف، إلا أن المتغير هنا الذي يربطها جميعا هوان العمليات الإتصالية تستخدم فنون الاتصال وتكنولوجياته في تحقيق الأهداف.فقد تطوّرت وسائل الاتصال وكذلك تقنيات المعلومات، وأخذت الوسائل الإعلامية تتجاوز الحدود التقليدية وأصبحت الشبكات الإلكترونية المسلك الرئيسي لكل تبادل على مستوى قارة الإنسان.

إنها ثورة تدفّق المعلومات وانفجارها، واحتلت "الأنترنت" مكانا ضمن النسق الاجتماعي أين أصبح الإنسان في تفاعل مع هذه المعطيات الجديدة،فيما تعرف بتكنولوجيا الاتصال التفاعلي (Communication interactive) أوالاتصال متعدد الوسائط (Multi media).

يشهد الإنسان مزج للهاتف مع الحاسبات الإلكترونية فيما يعرف بأنظمة البريد الإلكتروني، أومزجا بين الكتابة والحاسبات الإلكترونية فيما يعرف بأنظمة النص المتشعّب والدخول في العالم الافتراضي والترحال عبر الشبكات لإيجاد مناطق للاكتشاف والجماعات للحوار.

غنى هذه الجهات وميزاتها الكلام المكتوب، الأيقونات (Icônes) والتبادلات الافتراضية تمخض عنه قانون جديد لقواعد الإتصال وتنظيم العلاقات في البيئة

الإفتراضية ما بين الجماعات، التي أخذت البعد الإنفعالي العاطفي. (HERVEY P.L ,1995: 68)

تكمن السمة الكبرى لشبكات الحاسبات الإلكترونية (المعلوماتية) على أنها دمرت الحواجز الفيزيائية المادية كما أنها اقتلعت الأحكام الاجتماعية ما بين هذه الجماعات والأفراد، إنهم غير مرئيين، والاتصال يحدث عن طريق المخيال الفردي أوالجماعي ويذهب **(بيار ليفي)** (PIERRE LEVY) إلى حد القول بأن "...الاتصال يأخذ البعد الروحي ويحدث عن طريق الإحساس بالآخر والتفاعل معه. (LEVY.P ;2000:26)

وأخيرا فإن المعلومة عن طريق هذا الاتصال **التَفَاعُلي** هوالقاعدة الأساسية التي تبنى عليها العلاقة، فهناك من الذين يتعلّمون مع الآخر في فضاء نقدي ومنهم من يحبذون الفضاء خاص (Intime) مبني على الصداقة والأنس والألفة (Intimité).

تبنى العلاقة في الشبكات بخاصية الرَغْبة (Désir) والهَوَى (Passion). هذه العلاقات متقاسمة كلها ما بين الممارسين للأنترنيت وللحوار الإلكتروني المباشر، هذه النوعية الجديدة للاتصال الاجتماعي تزخر معالمها بداخل الفضاء السيبيري ذوالميزة الافتراضية، فكل الأفراد تحت هذا الفضاء مقتنعين بشخصية مختارة وبهويات متباينة فاسحين مجالا للحوار فيما بينهم دون أحكام وأعراف اجتماعية.

## 8. الأنترنيت وإعادة تعريف قواعد الاتصال الاجتماعي:

لكي نفهم جيدا ميكانيزمات الاتصال ما بين الأفراد وما هي التغيرات التي تطرأ على مستوى الفعل الاتصالي، من الأجدر أن نحلل قواعد الاتصال الاجتماعي كما طرحها (GERGEN) حيث يقول "يوجد خمس عوامل التي يمكن أن تلعب دورا هاما في إيجاد وخلق علاقة هي: القرب الفيزيائي، الظهور الفيزيائي، المحاكاة ما بين الأشخاص، الاعتبار الإيجابي والإعلام. (GERGEN.K ,1984:65).

سوف نرى وبموجب شبكات المعلوماتية أن العاملين الأوليان لا يدخلان ضمن هذا السياق وأن العلاقة تبدأ في معظم الأحيان عبر المحاكاة ما بين الأشخاص. إن فعل الظهور أوالقرب حسب النفسانيين، فعل هام جدا. ومن هنا فإن الفرد أوالجماعة التي تسكن بالجوار، تشكل فيما بينهم روح التعاون ويمكن لهم عن طريق هذا التفاعل اليومي أن تخلق رابط زمالة أوصداقة.

## 9.الافتراضية، نحوالتملّك الجماعي للمكان اللامتناهي:

الافتراضية مرادف الفضاء السيبيري، وهوعالم مصطنع أوصنعي ومختلق يتكون بعرض بيانات في فضاء مركب ثلاثي الأبعاد، يمكن للمستخدم التجول فيه من خلال إصدار أوامر للحاسوب، ويفرض هذا العالم متغيرات منطقية ويعوّض بعض الأحيان الواقع كما هوفي برامج المحاكاة وعليه فإن الافتراضية هنا تعتبر

كرحيل، وهي الانفعال من **الهنا والآن** (Ici et maintenant) ولا يمكن أن نوضح بدقة موقع جماعة الافتراضية بحيث تعتبر عناصرها رحّل ومتفرقين ومتناقضين في موقعهم الجغرافي. يوضح " **ميشال سيرس**" (MICHELSERRES) **في كتابه** الأطلس، موضوع الافتراضية كـ"**خارجة عن المكان**" ويعتبر الخيال والذاكرة والمعرفة نواقل الافتـــــراضية التي جعلتنا نغادر المكان قبل الإعلام الآلي وشبــكات الرقمية. (SERRES.M,1996:26)

فيمكن مجموعة افتراضية أن تنظم نفسها على أساس روابط مشتركة عن طريق أنظمة الاتصال وقد يجتمع أعضاؤها على أساس نفس مراكز الاهتمام ونفس المشاكل بحيث تصبح الجغرافية غير مرسومة الحدود، ولم تعد تشكل نقطة الانطلاق، فإن هذه المجموعة تنعش بالأهواء والنزاعات والصداقات، إنها تعيش من أي مكان مرجعي مستقر، إنها موجودة حيث وجود أعضائها المتنقلين.

تعيد الافتراضية ابتكار وخلق ثقافة متنقلة وإظهار وسط للتفاعلات الاجتماعية التي يتم فيها تشكيل العلاقات. إن الافتراضية تنزع عن الجماعة صفة الإقليمية، فتجعلهم "خارج المكان" الفزيائي يفصلهم عن الفضاء الطبيعي أوالجغرافي وعن زمنية الساعة والمذكرة اليومية، ومرّة أخرى إنهم غير مستقلين تماما عن الفضاء الزمني المرجعي لأنهم يجب عليهم أن ينضموا دائما إلى ركائز مادية تلك هي الافتراضية والواقع المُتخيل...!

تتّخذ الجماعة الافتراضية مكانا لها في هذا الفضاء السيبيري، إنهم موجودون في كل مكان وفي تزامن، إنهم في **«ديناميكية قبَلية»** يشتغلون عن طريق الشبكات الإلكترونية بفضل النقل المـــباشر وأنظمة الحضور عن بُعد، وخاصة منها "**الحوار الإلكتروني**" مما يجعل منهم رحلاً من نوع آخر، بدلا من اتباع خطوط الآثار والهجرة داخل مساحة معينة فإنهم ينتقلون من شبكة إلى أخرى ومن نظام مجاور إلى موالي، تتغير الفضاءات وتتحوّل أمامهم وترغمهم إلى تَكوّن متغاير، إنها **الهويات الجديدة في** زمن الافتراضية ! **فالجماعات الافتراضية** مجموعة من الأفراد التي تتكون عن طريق الافتراضية والذين يتقاسمون هذا الفضاء الرمزي المتملكين له وحبهم لهذا الفعل هوالذي يحدد حظورهم ومرجعياتهم.

الجماعات الافتراضية هي"**تجمعات سوسيوثقافية**" تظهر في الشبكات عندما يدخل عدد من الأفراد في حوار عبر مسارات متعاقبة ومتتالية وبذلك ينسجون علاقات إنسانية بداخل هذا"الفضاء السيبيري Cyberespace وعليه فتطوير العلاقة مع الآخر تستلزم حساسية وإدراك لهذا الأخير التي تنموبالتدريج في الشبكة.

فمن هذا المنطلق يمثل الحوار نسقا من القيم، وعليه يكتسب الفرد معايير وقيم عن طريق التفاعلات والرموز المنتجة، التي يمكن أن نؤولها كتجربة إنسانية التي

انتجت بداخلها معارف جديدة، هذا الجديد الذي ظهر في "**الثقافة السيبيرية**" التي تنشأ وتتطوّر في فضاء خاص وهوالفضاء السيبيري التي تعيش فيه هذه الجماعات متحدية المكان، الأعراف والثقافات وفي غمار التفاعلات، تنتج قوة عمل جماعية وفردية داخلية لا تخرج عن نطاق الواقع الافتراضي للأفراد.

يفرض **الرباط الجماعي** متابعة وإرضاء الرغبة في اللقاء والاقتراب من الآخر، فالأمر يتعلق بالتحولات العاطفية، القلق، الفراق، خوف ورغبة في آن واحد. التفتيش على التشابه والحاجة إلى الحب وأن يكون الآخر محبوبا، وتقيم الذات داخل الجماعة وبواسطتها، **فالمشاركة الجماعية** هي في الأصل طبيعة نرجسية في مناخ المجاملة المتبادلة حيث لا تكون "نحن" سوى لعبة أوهام للانعكاس وإثبات الشخصية ويمكن القول أن الرغبة والخيال في الجماعة هي أساس التبادل والتفاعل.

هذا ما سوف نتطرّق إليه في العنصر الآتي وذلك في تبيان أنموذج جديد للتفاعل الجماعي في فضاء خاص وهوموقع الدردشة (Web chat).

## 10. الفضاء والمناطق الافتراضية ـ موقع الحوار الإلكتروني:

من وجهة النظر التطبيقية فإن ـ موقع الحوار الإلكتروني موجود على شكل قائمة من الأفراد المستعملين لهذا الموقع والذين يتلقون نفس الرسائل. هذه الرسائل والكلمات هي متزامنة وديناميكية، ويجب على المستعملين أن يمروا بمراحل من أجل الدخول والمشاركة في جماعات الحوار، هذه التقنية تجعل كل فرد أوجماعة تقتني بيتا إلكترونيا وتعطي له عنوانا من اجل التعريف بهويتها وانتماءاتها، إنها "زمن القبائل الإلكترونية والرُّحل الجدد" (MAFFESOLI.M ,1988:25).

يمثل موقع الدردشة مثالا نموذجيا للفضاء المتملك، فالممارسين لهذه الحدود الافتراضية ومناطقها يستعملون أدوات تساهم في جعل اللقاءات حسب الذوق والمزاج، حسب طبيعة المعرفة الذاتية والمعرفة الجماعية، فالأفراد يدخلون كلهم ضمن هذا السياق السوسيوتقني وعالم رمزي متداخل الأدوار ومتعدد الهويات... !

حقيقة هذه المحاكاة مع مميزات المناطق الواقعية الحقيقية ومع المعطيات الطبيعية للفضاء لها حدود، لكن المخيال الفردي أوالجماعي يكون تمثلات ويدخل البشر في شكل من تنشئة جديدة، مع روح متسعة الحدود "فالتقنية جعلت الحياة الجماعية في مواقع الدردشة ذات تعال وتجاوز للحدود الواقعية في الحياة المعاشة (EDWARD.H , 1969:154)"هذه التبادلات تحدث بداخل الجهات الإلكترونية عبر ما يسمى **بمناطق الخيال للثقافة الافتراضية**". نلاحظ هذا بفضل ظهور هذه التقنيات للاتصال. أخذ الأفراد بداخل المجتمع ينسجون طرق حياتهم الذاتية، ومعارفهم ورغباتهم في هذا الفضاء الرمزي الذي دخلوا فيه آملين أن يبسطون أعرافهم الخاصة،

ومشاكلهم الفردية على طاولة الافتراضية ووسيلة التقائهم هوهذا النص الإلكتروني عن طريق الحوار المباشر. تلك هي القواعد الاتصالية الجديدة لعالم الشباب الذين بنوه بتجاربهم اليومية بممارستهم للأنترنيت... ! هذا المكان الذي يطلق عليه "**الفضاء السيبيري**.

## 11. الشباب والممارسات اليومية:

معظم المستجوبين يأتون إلى هذا الفضاء السيبيري للخروج من العزلة ومن الأحساس بالوحدة، وعليه فالرسائل الفورية والكلمات العابرة والممارسة اليومية المنتظمة هي لحظات للهجرة والترحال والسفر من واقع لآخر متخيل يجيب للانتظارت كما يقول هذا المتحدث:

**"الأنترنيت طريق جديد لحياة جديدة، أخرجنا من العزلة نحن في سفر وترحال دائما هذا جميل" ( طالب جامعي، 23 سنة).**

إن نمووتعدد وتنويع (Diversification) النماذج في الأنترنيت تنتج معنى وأشكال هذا الرابط الاجتماعي الإلكتروني، فاستعمال الحواسب في المنزل أوفي أماكن الأنترنيت تمحي الحدود ما بين زمن العمل والترفيه وإمكانية الاتصال تُشَظي وتفجّر (Eclater) تلك الإكراهات الظرفية حسب الشباب المستجوب، "ففي هذه الاتصالات الجديدة عبر الزمن وفي الفضاء فإن تطوير آليات الجديدة لعملية الاتصال كموقع الدردشة الإلكترونية تساهم في تطوير وتنوع أشكال الحياة اليومية هذه التكنولوجيا جاءت لتُطعم هذه التبادلات المتزامنة وعليه أنتجت **تقانية الفعل** (Technicisation de l'action)من طرف الشباب الممارس للفضاء الاتصالي الإلكتروني، هذا عبر الممارسة الاجتماعية.

هذه الأفعال مترجمة عن طريق نوع من مهارة وكياسة في الحياة اليومية لهؤلاء الشباب، فالعلاقة التي تربط الممارسين مع الوسائل التقنية هي عبارة عن تلك التفاعلات مع مستويات الأنشطة الحوارية فالممارسة تظل فردية وخصوصية بكل ممارسة للأنترنيت.

الشباب ليس لديهم نفس النمط المعيشي والوجودي، كذلك ليست لهم نفس الممارسات الإعلامية والحوراية والثقافية، لكن الذي يجمعهم هوذلك **التملك الجماعي**.
إن الثقافة عند الشباب هي ثقافة متقلبة، هشة وحساسة، فدرجة السمع واستعمال الأنترنيت استبدلت بقراءة الصحف اليومية والكتب الدراسية، فهذه التحولات التي أدخلت على طرق القراءة يمكن أن يكون لها الأثر المباشر من جرّاء هذه الوسائل السمعية البصرية فالأنترنيت أنتجت أشكال جديدة من التمهين وعلاقات جديدة مع المعرفة والخيالي.

تتابعا لتأويلنا وتفسيرنا، فإن الشبكة ليست بالمعنى إقليميا، بالمفهوم الجغرافي، لكن الشباب يتصورونه على هذا الشكل، كما يحسون على أن الفضاء السيبيري يساعدهم على سعة خيالهم والتقليل من الضغوطات النفسية، لكنهم يضلون أوفياء لمجالهم الثقافي حسب أهوائهم ودرجة المنفعة المتعلقة بهم.

**" منذ ان تعرفت على هذه التقنية اصبحت احس بالحرية وحب الحياة " (طالب، 22 سنة).**

الأنترنيت هي تكنولوجيا تساعد على الاتصال، حاملة في طياتها أشكالا متمايزة من التملكات الفردية والجماعية التي تؤشكل مهام الشباب في حياته اليومية. فالممارسة الاجتماعية أوالاستعمال الاجتماعي للأنترنيت يأخذ طابعا المنفعة العامة في تصورات الشباب وانتظاراتهم.

إن الدخول في الزمانية (Temporalité) تمكن من التفريق ما بين أشكال التواصل والوقت، يتمثل لدينا نوع من تطوير للاستراتيجيات التي تؤدي إلى تنظيم وتصميم للوقت، وممارسة الدردشة الإلكترونية هي معاشة في حياة الشباب **"كطقس يومي"**.

**"الدردشة هي عالمنا نحن الشباب، فنحن نزور هذا المكان كما لوأنه مكان مقدس ونقوم بأ ملنا"( 24 سنة، طالب جامعي).**

هذه التسجيلات الزمانية والفضائية للممارسات الشبابية تؤكد على أن "ثقافة الشاشة" ترتبط مع ثقافة الشباب" هذه المعايير تجذب وتساير تطور طرائق الحياة لهؤلاء الشباب في معانيها المغروسة في جذور العلاقات اليومية مع الأنترنيت، إذن فإن مجتمع الشباب هوفضاء، أين تلعب الجماعة دورا فعالا وتأخذ بعدا في تحديد الأذواق والترفيه ووقت الفراغ وهنا تشكل الشباب ضمن جماعات افتراضية من أجل البحث عن مهام وأدوار جديدة عبر هذا الفضاء السيبيري والنصوص المتشعبة.

الشباب الممارس هم في اتصال دائم ويومي، في بحث مستمر على المعلومة المتزامنة وعن معرفة الآخر عبر الفضاء الافتراضي وعليه تنتج بعض الأحاسيس ومشاعر الانتماء لنفس المكان ونفس مرجعية الزمن. إن معظم الممارسين لديهم أكثر من بريد إلكتروني يدخل في حيز التبادل الثقافي والعلمي والاتصال مع الجامعات والإدارات، والعائلة والأقارب.

إن عملية الحوار على العموم هي ممارسة للترفيه والبحث عن فرص لإيجاد الذات الضائعة والعقل المفقود عبر الحياة اليومية، فهناك العائلة التي تمارس الضغوط، والدراسة كذلك، فالشباب يجدون في هذه الممارسة كحامل سيكولوجي في آخر اليوم، خاصة في الفترة الليلية أين تكون السكينة ويبدأ العقل في استرجاع قواه.

**"الحوار هوالمنبع الوحيد للهروب من جهنم الصباح، وإكراهات الأسرة، نحن شباب شبه ضائعين، نحن ندرس حقيقة، لكن ماذا ندرس، مشاكل في البيت وفي الدراسة ولا أحد يفهمك، إذن نهرب إلى مكاننا المحبوب". (23 سنةً، طالب جامعي).**

فالفضاء السيبيري هوهذا **الإقليم** الذي تحدث فيه هذه **التفاعلات**، فهناك تطوّر مشترك ما بين الأبعاد الواقعية والأبعاد الافتراضية. إن الفكرة المستوحاة بأن الافتراضية "هي كل ما أوجد بدون وجود له" إذن "فالافتراضية والقوة والاستطاعة، هي في انسجام متبادل مع الواقع، فهي ليست ضد المتخيل بقدرما هوعالم باستطاعته أن ينتج هذه القوة الحاملة معها الوجود عن بعد بدون المؤهلات الفيزيائية وعليه فالشباب في تملك هذا الفضاء الحواري من أجل الدخول في تفاعل جديد، هذا التفاعل المرمّز بالمجهول والأنس.

ان الفضاء السيبيري الذي يمثله الانترنيت هوفضاء مولود من رحم التقنية الرياضية للحواسب والتقائه مع هذا الفضاء التخيلي العجيب الذي يحتوي على جغرافية الذكاء الموحد كما يرمز إليها **"بينيدكت"** (BENEDIKT) "ففي اللاشعور الجماعي لكل ثقافة، هناك وجود لجغرافية الذكاء والأصناف، فالذاكرة الجماعية أوتخيل بائن، إقليم من النماذج والرسومات الأسطورية، رموز، ضوابط وحقائق هذه المستلزمات تترابط فيما بينها، ناتجة بذلك عن هذا الفضاء الحر الغالب عليه الطابع النفسي الشعوري" (BENEDIKT. K, 1991:35).

فالأنترنيت بالنسبة للشباب ليس طريقا للسكن، لكن هوفي حد ذاته غاية.معنى البناء هوسكون المكان وسكون المكان هوعملية تملك لهذا الفضاء، فعن طريق الإنجاز والبناء ينتج التجربة الفردية وتعم إلى الجماعة عن طريق هذا التفاعل الرمزي.

**"نحن نحيا هنا ونعيش هنا ومن هنا نبني طريقنا نحوالمستقبل..." (طالب 27 سنة)**

وحسب "**مارتن هايدغر**" (Martin Heidegger) "فالبناء هوالسكن وبعد السكن هناك فعل التفكير" (**هايدغرم** ,1962: 120)، والتفكير هنا بالنسبة للشباب هوعملية الإحساس بالمكان وتملك الفضاء.

المسكن حسب "هيدغر" هوعملية وجودية بفضل أنا موجود، أنت موجود، كذلك أنا أسكن، أنت تسكن، إذن كينونة وحياة الإنسان متصلة مع مكانه المسكون، وهنا فالفضاء السيبيري هوبُعدٌ جديد يعرف ميلادا جديدا، فالمشاركة في الحوار بهذا الفضاء والتفاعل لا يكون ما بين الأفراد وحسب بل، كذلك مع خلق أشكال هندسية جديدة للمكان الذي يحسون بأنهم في بيت جديد هذا هوالتملك الجديد للمكان بهندسته السائلة، إنها هندسة لامادية، هندسة معتمدة على الأشكال والإضاءة، إنها علاقات متبادلة ما بين عناصر مجرّدة.

**الخاتمة**

الفكرة الموجهة لمسار هذه الدراسة هي ذلك المستوى المحلي لملاحظة هذه الممارسات الخفية الموجودة خارج القيم والمعايير الاجتماعية التي تؤسس هذه المعالم الجديدة للطقوس الرمزية عبر مواقع الحوار الإلكتروني.

فالأنترنيت كموضوع للدراسة فإنه يُبنى بفعل التأويل والتفسير لهذه الرمزيات الفردانية والجماعية لعملية التبادل والتفاعل الحر عبر المعطيات المقروءة التي تحمل الدلالات والمعاني.

في الفضاء السيبيري كل فرد هومرسل ومستقبل، هذا الأخير متميّز بفعل الأسماء **والهويات المتنقلة**، فالوجود الجماعي والفردي ليس وجودا في الفضاء الجغرافي أوالزماني أوالاجتماعي بل هذا الوجود مبني حول مراكز المنفعة أوالمعنى أوالمعرفة. الشباب الممارس لهذه التقنية الحوارية هوفي تفاعل وفي علاقة متداخلة، إنهم في حياة جديدة في البيئة الإفتراضية التي تمارس عليهم قهرا. ان **الرابط الاجتماعي هورابط انفعالي عاطفي** وعليه تهيأ طريقة للوجود والتي تكون مقبولة من طرف الآخر عن طريق المعايير للجماعات الافتراضية، فيمكن أن نعتبرها معاملات أخلاقية وجمالية للروابط الاتصالية.

عدم مادية الفضاء السيبيري هوالجوهر وموضوع للعيش والتصرّف في الأساطير الواقعية ويمكن الدخول في هذا الفضاء الأسطوري، إلا عن طريق اتباع هذه الممارسات والقيام بالطقوس الاتصالية عن طريق الدردشة الإلكترونية.

ان الوضعية الاجتماعية، المكان الجغرافي، العرق، ليست الأشكال المرجعية التي تبنى عليها الجماعات وتتشكل على أجوائها، **فالشحنة الانفعالية هي القطب المؤسس**، والعنصر المحدد للاختيار الجماعي والانتماء إلى الجماعة الافتراضية، كما أن **الهوية** في هذا المجال الجديد للاتصال ليست مفروضة، بل هي مبنية وشخصية بوعي ويمكن أن **تستبدل وتتقلب باستمرار**، إذا نشهد انزلاق منطقي للهوية نحومنطق الانتماء للمكان والجماعة.

يقدم **المكان الافتراضي** للممارسين الإمكانية لبناء البيت على المقاس، إنه الإحساس بالتملك لهذا المكان المسكون، فالشباب يعيش الوجود الرمزي ضمن هذه الحلقات، إنهم في تفاعل قريب/بعيد، هذا التفاعل عبر الشبكات للاتصال تترك الفاعلين أحرارا فهم بمثابة تلك القبائل الرحالة عبر الزمن والمكان آملين أن يجدوا ذلك البيت المعمور بالحب والإحساس المتبادل ما بين الأعضاء، فوسائل الاتصال التفاعلية في الوقت المتزامن، تمكّن وتقدّم إمكانية بناء الشخصيات، الفاعلون يصنعون ويقدّمون صفحات الويب واضعين أمام هذه المعطيات الحسية بعض الصفحات التي تساعد الممارس على الدخول ضمن هذه القبائل الجديدة وستكون هذا المكان، إنه مجال للتثاقف والتماثل.

يعيش الشباب مع هذه التكنولوجية في تكافل، إنهم ترابط انفعالي وهذا التطور ساعدهم على جعل من حياتهم "**صنعة فنية**" هذه الوسائل الاتصالية الحديثة جعلت الزمن الواقعي ومنا سحريا هوزمن أسطوري أوجد الشباب الممارس للدردشة الإلكترونية في هذا البعد الزمني الجديد كل السمات التي تعطي المصداقية والقوة للزمن الأسطوري، فالوقت قابل لانعكاس يمكن أن نتحكم فيه بالخطابات أوبالصور الخادعة ذات الثلاثة أبعاد".

يمكن للشباب اليوم أن يلاحظ على الأنترنيت تصوّر للوقت والميزات الأسطورية للعالم المتخيل. إن الفضاء السيبيري عند هؤلاء الفاعلين، هوميدان لتطوّر **الإنسان الجمالي**، الذي يعطي لوجوده الصبغة الجمالية. وعليه فالتكنولوجيا الرقمية وعلى رأسها الحاسوب الشخصي ليس أداة للكتابة والحساب فقط، بل تشارك الأنترنيت في إعادة تغيير العالم وإعادة جدولة معالمه، فقد أصبحت هذه الشبكة أداة لتقرب الأفراد والجماعات نحوالعالم الأسطوري الأمثل والخيالي.

وهكذا وعبر هذه المحطات المعرفية والمعالم المملوء بالانتظارات والانفعالات، كانت هذه الدراسة كفاتحة لإشكال جديد في بيئة جديدة، فالممارسين للأنترنيت ظاهرة اجتماعية جديدة، معقدة للفهم، فالأنترنيت مجال جديد ومشترك بين الجماعة أين بنيت تفرّدها وتميّزها عن طريق الكتابة الإلكترونية، مستعملة أنواعا من الرموز التي تحمل المعنى والدلالة، هذه الممارسة تنتج رابطا قوامه الأنس والطابع المجهول، فالفضاء السيبيري أصبح مكانا مسكونا من طرف مجتمع الشباب الذي التف حوله وبدأ ينسج الخيوط ما بين الآخر. هذا الفضاء الأسطوري أصبح عملية منظمة للحياة الاجتماعية في هذا الزمن الافتراضي، أين امتزج الخيال والواقع الغريب والأليف الخارق والعادي، المرئي واللامرئي، إنه تحوّل وانتقال وسفر، يسافر الإنسان بين الأشياء وتسافر الأشياء بين الكلمات ويسافر المعنى بين الصور، وعليه فإن الوجود هوكذلك سفر واختراق للمكان ( **ادونيس**.2002:85) وهي بداية التفاعل بين المعرفة والحقيقة والجمال، وتعد الحقيقة بين الكلمات ولا تُحَسُّ إلا بالاعتقاد والإيمان في هذا "المكان المقدس" الحامل معه المعاني والتصورات والانتظارات من طرف هؤلاء الشباب.

الأنترنيت قدمت وأعطت لنا النص - خطوط ذات أبعاد - الويب أعطى لنا الصفحة، و"الحوار الإلكتروني" فتح البعد الثالث للّعب، الاتصال والاختراع، وعليه كل هذه التكنولوجية الإعلامية والمعلوماتية هي في اتحاد ليتشكل لدينا عالم جديد وقارة جديدة ألا وهي ولادة نص جديد وتفاعل جديد للإنسان ضمن الشبكة العالمية.

فالافتراضية ليست عالما مزيفا وخياليا، وإنما على العكس ديناميكية العالم العادي الذي يتقاسم الإنسان (الشباب) بفضله ومن خلاله واقعا معينا مع الآخر، **فالفضاء السيبيري هونص وأن وجود الإنسان هونص من بين النصوص الأخرى**، فالأنترنيت مكان ذوالخصائص الإنسانية والذي تتم التشكيلات الثقافية في إطاره مكوّنة مجالا تتنوع وتتداخل فيه التصورات والإنتظارات، حيث يغوص الإنسان في

فضاء سيميولوجي ويصبح هونفسه جزء منه، ذلك لأنه فصل الإنسان من فضاءات اللغات والعلامات والرموز هوأمر مستحيل القيام به في فلك السيميولوجي الذي يحيط بالإنسان هوالذي يسمح له بالتفكير في واقعه الافتراضي بطريقة غير متعارضة. ففضاء الكتابة يمثل لعبة متبادلة بين المعدات وتقنيات استخدامها فتتيح شاشة الحاسوب فضاء جديد للكتابة مزودا بمميّزات خاصة إذ يستطيع الممارس أن يغيّر بسرعة كبيرة مضامينها وأن تشكّل فضاء للكتابة يتبدل ويتغيّر حسب رغبة المستخدم، كما يستطيع الممارس الجمع بين الكلمات والصور في ذات الفضاء النصي ولعلّ هذه المعدّات في مجملها تمثل التغير السوسيوالثقافي وتقني في التاريخ المعاصر للإنسان.

ان الأنموذج الاتصالي الجديد هونسق من الاعتقاد والإيمان في هذه التقنية، حيث الواقع الافتراضي أصبح واقعا أسطوريا، والوجود في الفضاء السيبيري يشكل لحظة انسلاخ واقعي والدخول في لحظة التعايش والتفاعل مع الصورة والكتابة والرموز التي تشكل دلالة للمتلقي، إنها سبرانية العلاقات في فضاء تشكّلت فيه قبائل رحالّة بهوياّتٍ جديدةٍ بإنتاج صقوس في هذا المكان العمومي الجدي.

## المراجع الأجنبية:


1-ADORNO (T.W), (1963) , L'industrie culturelle, in: communication, N4, Paris.
2-ALAIN (G), (2002), Le virtuel au quotidien, Paris , Ed Circé.
3-BENEDIKT, (1991), Cyberspace, First Steps , Massachuset Institute of Technology, U.S.A.13
4-DE ROSNAY (J), (1995), L'homme symbiotique, Ed Seuil, Paris.
5- EDWARD (H), (1969), The hidden dimension, New York, anchor books.
6- GERGEN (K), (1984), psychologie sociale, Montréal, Ed des éludes vivantes.
7. HEIDEGGER (M), (1962), Chemin qui ne mènent nulle part –paris, Ed Gallimard.
8-HARVEY (P.L), (1995), Cyberespace et communauté, Québec, les presses Université-Laval.
9. LEVY (P), (2000), World philosophy, Paris Ed odil Jacob.
10. MAFFESOLI (M), (1998), Le temps des tribus, Méridiens Klincksieck, Paris.
11. SERRES (M), (1996), Atlas, Paris, Ed, Flammarion.
12. VIRILIO (P) (1988), La machine de vision, Paris, Ed Galilée.
13. VOLTON (D), (1997), Penser la communication, Paris Ed Flammarion.


## المراجع العربية:


14. **أدونيس (2002)**، موسيقة الحوت الأزرق (الهوية، الكتابة، العنف)، ط1،بيروت، لبنان، دار الآداب للنشر والتوزيع.
15. **عطوف محمد ياسين، (1971)**، مدخل إلى علم النفس الاجتماعي، بيروت،دار النهار للنشر.
16. **مارتن هايدغر، ( 1995)**، التقنية - الحقيقة - الوجود، ترجمة محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، - الدار البيضاء المغرب، المركز الثقافي العربي
17. **فؤاد حيدر، (1994)**، علم النفس الاجتماعي، ط، 1، بيروت، دار الفكر العربي.

# واقع الطفولة المسعفة في الجزائر

**أ. جبالة محمد.**

قسم العلوم الاجتماعية، جامعة معسكر

**تمهيد:**

تعتبر ظاهرة الطفولة المسعفة من بين الظواهر التي أصبحت تميز العديد من المجتمعات، لا سيما مع التغيرات الاجتماعية التي عرفتها هذه الأخيرة، وقد اختلفت تجارب الدول في كيفية التكفل بهذه الفئة الخاصة، وسبب ذلك هووجود اختلاف في التوجهات السياسية، الأيديولوجية وحتى الدينية.

وكغيرها من المجتمعات الأخرى نجد الجزائر عملت على وضع إستراتيجية للتكفل بالأطفال المسعفين، بحيث ركزت على جانبين هامين في عملية الرعاية، يتمثل الأول فيما يعرف بنظام الكفالة، حيث يسلم المسعف لعائلة ما ترعاه وفق عقد قانوني. أما النظام الثاني فيتصل بإقامة مؤسسات التكفل التي تستقبل المسعفين، وفق نظام داخلي، تعمل من خلاله على تقديم خدمات اجتماعية، نفسية، اقتصادية، ثقافية، تربوية وتعليمية، يكون هدفها الأسمى في ذلك محاولة إدماج هذه الفئة الخاصة في المجتمع.

إن وضع إستراتيجية تكفل بالطفولة المسعفة (نظام الكفالة ومؤسسات التكفل)، وتحديد أوذكر الهدف المراد تحقيقه لا يعني انه قد تم التحكم في الظاهرة أواحتوائها، بحيث يثار إشكال فرعي آخر يتمثل فيما مدى فعالية الخدمات المقدمة في سبيل تحقيق الهدف (الإدماج الاجتماعي) من عملية التكفل؟

وعليه فأهمية هذا المقال تكمن في محاولة الإجابة عن الإشكال المطروح، من خلال التطرق إلى واقع التكفل بهذه الفئة، بحيث نحدد في البداية المقصود بالطفولة المسعفة حسب الواقع الجزائري، ثم نعرض واقع الخدمات المقدمة، وفي الأخير نتكلم عن واقع عملية الإدماج الاجتماعي للمسعفين في المجتمع الجزائري.

## 1 - معنى الطفولة المسعفة:

سنقوم في هذا العنصر بمحاولة تحديد المفاهيم، بحيث نعرض لمعنى الطفولة بصفة عامة، ثم نستعرض تعريفات حول الطفولة المسعفة مذيلة بمعناها حسب الواقع الجزائري:

### 1.1 -الطفولة:

يقصد بالطفولة **لغة:** " المرحلة من الميلاد إلى البلوغ، والطفل هوالرخص الناعم الرقيق، وهي طفلة، ويقال امرأة طفلة الأنامل: ناعمتها ".(ل.إبراهيم وآخرون، دون سنة:292)

أما **اصطلاحا**، فالطفولة، وكما يعرفها **احمد زكي بدوي**، تعني:" الفترة مابين نهاية الرضاعة وسن البلوغ، وتنقسم عادة إلى ثلاث مراحل: الطفولة الأولى، بين نهاية الرضاعة وسن السادسة. الطفولة الوسطى، بين السادسة والعاشرة. والطفولة الأخيرة مابين السن العاشرة والثانية عشر، وهي ما تسمى قبل المراهقة".(ابدوي، 1982:58- 59)

ويعرفها **المركز الوطني للوثائق التربوية** بأنها:" نقطة انطلاق البشرية، فهي مرحلة محددة في الزمن من سن الثانية إلى الثانية عشر أوحتى الثالثة عشر، وتنقسم الطفولة المبكرة من ثلاث إلى خمس سنوات، والتي يمكن للطفل فيها أن يلتحق بدور الحضانة، وأخرى متمدرسة (الطفولة الثانية) وهي التي بلغت السن القانوني للدراسة، والمحدد ست (06) سنوات. والى الطفولة المتأخرة وهي سن ما قبل المراهقة، ويكون عموما من سن الثالثة عشر أحيانا أوأكثر." (المركز الوطني للوثائق التربوية، دون سنة:07)

إذن فالطفولة هي الفترة العمرية الممتدة بين لحظة الميلاد وسن الرشد، وهي تتسم بخصائص تميزها عن باقي المراحل العمرية الأخرى كالضعف والعجز عن تامين مختلف الحاجات. وكذا عدم اكتمال النموالجسمي والنفسي والاجتماعي، فضلا عن أنها تأتي قبل عيش "الفرد- الطفل " لأخطر مرحلة عمرية وهي المراهقة، والتي تحدث فيها تغيرات عضوية ونفسية للطفل من شانها أن تعرضه للمخاطر، وهذه التغيرات وأخرى تتطلب رعاية وعناية فائقة بهدف الحصول على كائن اجتماعي ناضج ومسؤول عن سلوكاته وعنصر ايجابي في بناء مجتمعه.

**2.1 -الطفولة المسعفة:**

الإسعاف **لغة،** من أسعف، يسعف، إسعافا، المريض عالجه بالدواء، أسعف الرجل بحاجته، قضاها له. والإسعاف هوإعانة المنكوبين ونجدة المرضى، وجمعية الإسعاف هي التي تقوم بإسعاف المصابين في الحوادث الطارئة بالعلاج السريع."(ع بن هادية وآخرون، 1991:08)



أما **اصطلاحا** فالطفولة المسعفة حسب **فرويد (Freud)** تعني:" أطفال بلا مأوى ولا عائل لهم، لهم تفكك في حياتهم الأسرية بسبب ظروف قاهرة أدت إلى انفصالهم عن أسرهم، حيث حرموا من الاتصال الوجداني بهم، وما في ذلك من فقدان الأثر التكويني الخاص بهم والذي يكون سببه الرباط العائلي، وقد ألحقوبدور الحضانة أومعاهد الطفولة كملاجئ."(ح زهران، 1998:25)

وتعرف أيضا بأنها تتصل ب:"أطفال الأسر المتصدعة، الأطفال بلا اسم نتيجة الكوارث أوالحروب واليتم وعجز الآباء عن القيام بدورهم، أووجود أطفال غير شرعيين الشيء الذي يحتم عملية الرعاية البديلة عن طريق الأسر أومؤسسات التكفل".(ا بيومي مرعي، دون سنة:190)

أما من **الناحية القانونية**، وحسب ما جاءت به المادة الثامنة (08) من القرار المتضمن النظام الداخلي لدور الأطفال المسعفين، فالطفولة المسعفة تتصل بصنفين هما:

أ)- الطفل المحروم من أسرة بصفة نهائية:

1- الطفل يتيم الأبوين ليس له أصول أوأقارب يمكن اللجوء إليهم.

2- الطفل الذي فقد أبويه السلطة الأبوية بصفة نهائية بقرا نهائي.

3- الطفل المهمل والمعروف الأبوين، والذي لا يمكن اللجوء إلى أبويه أوإلى فصوله والمعتبر مهملا بقرار قضائي.

4- الطفل المجهول الأبوين، تم العثور عليه في مكان ما أوتم تسليمه إلى مؤسسة تابعة لمصالح الطفولة المحرومة من أسرة، والمعتبر مهملا بقرار قضائي.

5- الطفل الذي لم يعرف نسبه، والذي أهملته أمه عمدا، ولم تطالب به ضمن أجل لا يتعدى ثلاثة أشهر.

ب)- الطفل المحروم من أسرة بصفة مؤقتة:

1- الطفل الذي يكون أبويه مؤقتا في حالة صعبة من الناحية الجسدية أوالعقلية أوالاجتماعية وهذا دون التمكن من اللجوء إلى الأصول والأقارب.

2- الطفل الذي تم وضعه في مؤسسة مكلفة بالطفولة المحرومة من أسرة، وذلك بأمر من قاضي الأحداث، غير انه في الحالات المستعجلة وفي انتظار قاضي الأحداث يقوم الوالي أوممثله المؤهل شرعا بوضع الطفل في مؤسسة تتكفل بالطفولة المحرومة من الأسرة.(قرار يتضمن النظام الداخلي للأطفال المسعفين، 1991 :المادة 08)

مما سبق يتضح انه يقصد بالأطفال المسعفين: مجهولي النسب أوأطفال عجز أوليائهم عن تلبية حاجاتهم والتكفل بهم، أطفال يعانون مشكلات تعيق تكيفهم، وبالتالي يدمجون في اسر بديلة أومؤسسات تكفل بهدف ضمان نموهم السليم، وبإعدادهم تمهيدا لإدماجهم في المجتمع.

## 2 - العوامل المؤدية لظاهرة الطفولة المسعفة:

**إن** ظاهرة الأطفال المسعفين، كغيرها من الظواهر الأخرى، لها مسببات تساهم في ظهورها في مختلف المجتمعات، وفي هذا الصدد يذهب **سليم حشوف** إلى أن أهم الأسباب المشجعة لهذه الظاهرة تتمثل في: التفكك الأسري، الظروف الاقتصادية المتدهورة (الأزمات)، تدني القيم الأخلاقية للوالدين، سوء التكيف الاجتماعي، الأمهات العازبات وغيرها.(S.Hachouf, 1971:90)

وعليه فانه من الضروري أن نتطرق إلى أهم العوامل التي نرى أنها ساهمت في تفاقم هذه الظاهرة والتي تتمثل في:

### 2.1- اختلاط الجنسين:

وينتج هذا العامل عن خروج المرأة للعمل واقتحامها لمختلف الأوساط (المهنية، التربوية، الثقافية...الخ) وما قد يشكله من احتكاك بين الجنسين ويفسح المجال لإقامة علاقات خارج إطار الزواج الرسمي فضلا عن استقلالية المرأة من حيث السكن، وهذا أثر على تراجع نظام الأسرة الممتدة، الشيء الذي يمنح الفرصة لحدوث انزلا قات أخلاقية تكون نتيجتها ظاهرة الطفولة المسعفة، وفي هذا المجال أكدت دراسة حول عوامل انتشار هذه

الظاهرة بمدينة قسنطينة، حيث بينت أن نسبة 96.46٪ من العينة المدروسة تؤكد أن سببها يعزى إلى اختلاط الجنسين واستقلالية المرأة.(ب.ميموني، 186 :2003)

وعليه فاختلاط الجنسين من شأنه أن يؤدي إلى ظهور الأطفال الطبيعيين ( LES ENFANTS NATURELS) والذين تقع مسؤولية رعايتهم على عاتق الدولة والمجتمع .

## 2.2 -تراجع عادة الزواج المبكر في بعض المجتمعات:

إن التأخر في سن الزواج لدى الشباب نتيجة ظروف متعددة ويأتي في مقدمتها العامل الاقتصادي والاجتماعي يؤدي إلى ارتفاع نسبة العزوبة في المجتمع، وقد أظهرت عملية مسح قام بها الديوان الوطني للإحصائيات حول الصحة والعائلة، تنامي هذه الظاهرة في المجتمع الجزائري، من خلال ارتفاع معدل سن الزواج لدى الجزائريين، ففي صنف الذكور تشير الأرقام إلى أن هذا المعدل كان في سنة 1966 لا يتعدى 23.2 سنة، قبل أن يرتفع في سنة 1977 إلى 25.3 سنة، بينما بلغ في سنة 1987 عتبة 27.7 سنة ليصل مع سنة 1998 حدود 31.3 سنة ، ليقفز مع سنة 2002 إلى عتبة 33 سنة، وتشير التوقعات إلى أنه سيرتفع سنة 2008 إلى 35 سنة فما فوق . وفيما يخص الإناث تشير وثيقة الديوان الوطني للإحصائيات إلى أن معدل سن الزواج سنة 1966 كان لا يتعدى 18.1 سنة، قبل أن يرتفع مع حلول عام 1987 إلى 20.9 سنة، ويتوقع أن يبلغ عتبة 32 سنة خلال سنة 2008، ويشير نفس التقرير إلى أن عدد العزاب، بين الجنسين، بلغ تسع (09) ملايين.(م.عزيزي- جريدة الخبر- ،العدد 45، 2007/06/23)، وفي سياق متصل فقد كشف الديوان الوطني للإحصاء عن أن نسبة 51 ٪ من نساء الجزائر الذين بلغن سن الإنجاب يواجهن خطر العنوسة وأن هناك أربع (04) ملايين عانس تجاوزت أعمارهن سن 35 سنة، وهوما يجعل الجزائر في مقدمة الدول العربية التي تعاني من هذه الظاهرة. (ص.بورويلة –جريدة الخبر- ، العدد 5046، 2007/06/23)

وقد نتج عن استفحال هذه الظاهرة ما يعرف بالأمهات العازبات جراء انحرافهن وامتهانهن الرذيلة والبغاء، مما جعل وزارة التضامن الوطني تعمل على تمرير قانون تساعد بموجبه هذه الفئة من خلال توفير منحة شهرية تقدر بـ عشرة آلاف دينار جزائري (10000 دج) لتشجيعهن على استعادة أبنائهن من مراكز الطفولة المسعفة والتكفل بهم.(ا.وحيد –جريدة الشروق اليومي- ، العدد 1477، 2005/09/07)، إن مثل هذا الإجراء يشكل سلاح ذوحدين فكما أنه يمكن أن يخفف الضغط على مؤسسات التكفل، فمن شأنه أيضا أن يؤدي إلى تمييع الدعارة والبغاء بدافع الحصول على منحة شهرية وإذا أريد له أن يحقق نجاعة كبيرة فانه يجب أن يقتصر على اسر المسعفين المودعين بمؤسسات التكفل بسبب: الطلاق، اليتم، الفقر، وباقي العائلات العاجزة عن كفالة أبنائهم من معروفي الأسر الأصلية .

وعليه فالعنوسة يمكن أن تؤدي إلى ظاهرة الطفولة المسعفة، خصوصا في ظل غياب عامل التوعية.

## 3.2- النموالديمغرافي وتدني الشروط الصحية والتعليمية:

إن النموالديمغرافي السريع وتدني الشروط الصحية والتربوية، من شأنها أن تؤدي إلى ظاهرة الطفولة المسعفة، فتدني مستوى التربية وعدم الوعي بعواقب الأمور من شأنه أن يضر وخصوصا الفتاة، باعتبارها الضحية، إلى الدخول إلى عالم الدعارة والرذيلة، فالجهل وسوء التربية، حسب بدرة معتصم ميموني، يساهمان في تدهور الحالة الاجتماعية والاقتصادية وحتى السياسية للمجتمع بصفة عامة، والأفراد بصفة خاصة، ولذلك يجب تكثيف الجهود لمواجهة هاذين العاملين.(ب.ميموني، مرجع سبق ذكره: 135- 137)

وعليه فالنموالديمغرافي السريع يؤدي إلى تدني الشروط الصحية والتربوية، وبالتالي عدم قدرة المجتمع على استيعاب واحتواء التزايد السريع، الشيء الذي يفسح المجال أمام انتشار الجهل وفساد الأخلاق، وهذا ما يساعد على الانحراف ومنه نموظاهرة الطفولة المسعفة بمختلف أشكالها.

## 4.2- التفكك الأسري:

لا يخفى ما للتفكك الأسري، سواء كان ذلك بسبب الطلاق، أووفاة أحد الوالدين أوكليهما، المرض، دخول السجن، الهجر...الخ. من أهمية كبيرة في إنتاج هذه الظاهرة، وفي هذا المجال أكدت دراسة أجريت من قبل **فؤاد الرطروط** بالأردن أن معدل الملتحقين بمؤسسات التكفل بالمسعفين يقدر بحوالي 1300 مسعف منهم نسبة 61.53 ٪ ألحقوا بسبب الطلاق وغيره من عوامل التفكك الأسري الأخرى.(جريدة الرأي –عمان- ،(in)WWW.Swinsa.Com ، 2006/02/05: الساعة 15:00 )

وضمن هذا السياق دائما وفي دراسة قمنا بها فقد وجدنا أن أكبر عامل يؤدي إلى هذه الظاهرة في الجزائر هوالتفكك الأسري بنسبة 39.34 ٪، ويليه مباشرة عامل الأطفال الطبيعيين الذين ينشئون عن علاقات غير شرعية خارج نطاق الزواج الرسمي بنسبة 21.31 ٪. (م.جبالة، 2006/2007: ص ص 123- 125)

وعليه فالتفكك الأسري يعتبر من بين أهم العناصر المؤدية لحدوث هذه الظاهرة، وذلك يستوجب تقديم خدمات تدعيمية، وتكميلية، تكمل دور الأسرة بهدف ضمان استقرارها وبالتالي استمرارها.

## 5.2- تدهور الوضع الأمني :

إن تدهور الوضع الأمني من شأنه أن يؤدي إلى اختلال النظام العام للمجتمع، وبالتالي عدم التقيد بالقيم والمعايير، التي تسعى لحفظ الحياة الاجتماعية من الاختلالات والانزلاقات، ففي الجزائر مثلا ظهرت انزلا قات أخلاقية خطيرة بسبب تدهور الوضع الأمني، وكان من بين نتائجها أطفال أيتام، طبيعيين، مهملين...الخ.

فبالنسبة للأيتام، كان ذلك نتيجة وفاة الآباء أوفقدانهم، باعتبارهم العائل الأول والأخير لهؤلاء الأطفال، الشيء الذي يحتم على المجتمع أن ينوب عن أوليائهم، وذلك من خلال مؤسسات التكفل التي أقيمت لهذا الشأن ، والتي تحاول أن تقدم خدمة بديلة يفترض أن تستهدف الإدماج الاجتماعي لهؤلاء المسعفين.

أما بالنسبة لارتفاع نسبة الأطفال الطبيعيين والمهملين، فينتج ذلك عن العلاقات الجنسية خارج نطاق الزواج، وكذا الاغتصابات التي ظهرت خلال فترة التسعينات، حيث وصل عدد المغتصبات من قبل الإرهاب حسب **سعيدة بن حبيلس**، رئيسة الجمعية الجزائرية لحقوق المرأة الريفية ورئيسة الجمعية الدولية لضحايا الإرهاب، إلى سبعة آلاف (7000) امرأة خلال عشر سنوات. (الإرهاب يغتصب سبعة آلاف جزائرية، WWW..Amanjordan.org.Arabic-News(in) ، يوم:2006/02/05 : الساعة 15:00)

وتضيف على ذلك أن اغلب المغتصبات يعانين – حاليا- من اضطرابات مزمنة جراء ما تعرضن له، وان أخريات يعانين من مساومات جنسية من قبل مسؤولين على المستويات المحلية لقاء حصولهن على وثائق تثبت أنهن كن ضحية للإرهاب.(المرجع السابق)

يتضح من ذلك أن لتدهور الوضع الأمني اثر على الحياة الاجتماعية عامة، كما انه يشكل احد العوامل البارزة والمغذية لظاهرة الطفولة المسعفة.

ومما سبق يتضح انه توجد العديد من العوامل التي تودي إلى ظاهرة الطفولة المسعفة، وهذه الأخيرة تهدد كيان المجتمعات، مما يتطلب تكفل شامل ومتكامل، وبما أن الجزائر ليست بمنأى عن هذه الظاهرة، فما هوواقع عملية التكفل المعتمدة ؟

### 3- واقع الخدمات المقدمة:

تجدر الإشارة إلى أن عدد الأطفال المسعفين في الجزائر في تزايد مستمر، حيث نجد ما لا يقل عن 5000 مولود من علاقات جنسية غير مؤمنة يتم التخلي عنهم سنويا. (ب.كراشة –جريدة الخبر- ،العدد 4570، يوم2005/12/06)، وضمن هذا الإطار دائما نجد ولاية سطيف لوحدها تفرز 100 طفل غير شرعي في السنة. (ن. معمري – جريدة الشروق اليومي- ، العدد 1044، 2004/04/07)

وهؤلاء الأطفال المسعفين يلحقون بعائلات كافلة، ونسجل ضمن هذا المجال أن نظرة الجزائريين لمسألة كفالة المسعفين قد تغيرت، بحيث أصبح الإقبال عليهم كبيرا مقارنة بالسنوات الماضية، حيث نجد أن نسبة 40٪ ممن يكفلهم يعانون العقم، وان نسبة 20٪من الكافلين عبارة عن عوانس. (ص.بورويلة –جريدة الخبر- ، العدد 4328، 2004/02/06)، وقد جاءت هذه العملية (ارتفاع عدد الكافلين) كرد فعل للمرسوم التنفيذي رقم 92 - 24 المتضمن تغيير اللقب، والذي سهل إجراءات الكفالة.**(مرسوم تنفذي رقم 92- 24، 1292: 138- 139)**

وفي أغلب الأحيان نجد أن هذه الفئة تلحق بمؤسسات التكفل بشقيها (PEA .FEA) ، والتي أنشئت بموجب المرسوم التنفيذي 80- 83. (مرسوم رقم 80-83، 1986 :ص ص753- 772)، بحيث يتم التكفل بهم حتى سن البلوغ، وخلال هذه الفترة تسعى مؤسسات التكفل إلى تقديم خدمات اجتماعية، صحية، نفسية، تعليمية، تكوينية، تثقيفية، ترفيهية لهذه الفئة.

أما عن الواقع الفعلي لهذه الخدمات، فانه يجب التنويه بالمجهودات الجبارة التي تبذلها الدولة الجزائرية في سبيل رعاية هذه الفئة خاصة من الناحية المادية التي تتصل بالرعاية الخدماتية من مأكل وملبس، فضلا عن الخدمات الترفيهية كالرحلات وغيرها . وسنقوم بعرض ملامح التكفل بهذه الجوانب فيما يأتي:

بالنسبة **للوضعية الاجتماعية**، وفيما يخص حجم الغرف وتأثيثها، فقد أكدت نسبة 90.16 ٪ من المسعفين أن غرفهم واسعة ومتوسطة الحجم، وفي المقابل فقد أكدت نسبة 09.83 ٪ منهم أنها ضيقة، أما عن التأثيث فقد أكدت نسبة 88.52 ٪ أنه كافي، في حين نجد نسبة 11.46 ٪ تذهب إلى أنه غير كافي. وفيما يخص تلقي مصروف الجيب نجد نسبة 65.57 ٪ منهم يتلقونه خصوصا في الرحلات والخرجات السياحية في حين نجد نسبة 34.42 ٪ منهم تؤكد على أنهم لا يتلقونه وذلك بسبب تجاوزهم سن 19 سنة.

بالنسبة **للوضعية الصحية**، وفيما يخص وجود أماكن للاستحمام وتوفرها على الماء الساخن فقد أكدت نسبة 88.51 ٪ من المسعفين أنها موجودة وتتوفر على الماء الساخن، وفي المقابل نجد نسبة 11.47 ٪ تؤكد أنها غير موجودة أصلا. أما عن كيفية تنظيف الملابس فقد ذهبت نسبة 70.48 ٪ من المسعفين أنها تنظف بالمغسلة وبواسطة أفراد آخرين، وفي المقابل نجد نسبة 29.48 ٪ منهم يؤكدون على أنهم يغسلون ملابسهم بمفردهم، وهذه النسبة تمثل فئة المسعفين الذين فاقوسن 19 سنة (الراشدين). أما عن كفاية وتنوع الوجبات الغذائية المقدمة فقد أكدت نسبة 83.60 ٪ من المسعفين أنها كافية ومتنوعة، في حين نجد أن نسبة 16.39 ٪ منهم تؤكد عكس ذلك. أما عن وجود خدمات طبية داخل المؤسسة من عدمها، فقد أكدت نسبة 86.87 ٪ منهم أنها موجودة وتقدم حسب الضرورة، وفي المقابل نجد نسبة 13.11 ٪ منهم تؤكد أنها لا توجد أصلا.

أما عن وضعية **الخدمات التربوية**، نجد نسبة 89.77 ٪ من المسعفين تؤكد أنه توجد نشاطات تربوية متنوعة، في حين نجد نسبة 10.16 ٪ منهم تؤكد أنها غير موجودة، وهي مخصصة للصغار فقط، وهذه النسبة تتصل بفئة المسعفين الراشدين، أما عن نظرة المسعفين للمربين فنجد نسبة 44.26 ٪ منهم تؤكد أنهم ينظرون إليهم كآباء. أما عن مدى ارتياح المسعفين للمربين فنجد نسبة 67.21 ٪ منهم يرتاحون للمربين، وفي المقابل نجد نسبة 32.78 ٪منهم لا يرتاحون لهم. أما عن مدى مساعدة المربين للمسعفين فنجد نسبة 91.98 ٪ منهم سبق وأن ساعدهم المربين، وقد تراوحت هذه المساعدات بين مراجعة الدروس وحل بعض

المشكلات، إبداء النصيحة وغيرها، وفي المقابل نجد نسبة 08 % منهم أكدوا أنه لم يساعدهم المربين. أما عمن يفضل المسعفين مرافقتهم عند الخروج لقضاء أغراضهم، فقد أكدت نسبة 65.50 % أنهم يفضلون أحد المربين.

أما عن واقع **الوضعية الترفيهية والثقافية**، فقد أكدت نسبة 90.81 % من المسعفين انه توجد نشاطات ترفيهية وتثقيفية (رحلات، رياضة، مسابقات، شطرنج، أناشيد ... الخ)، وفي المقابل نجد نسبة 09.13 % (الراشدين) منهم يوضحون أنه لا توجد، وأنها مخصصة للمسعفين أقل من سن 19 سنة. أما عن النشاطات المفضلة لديهم فقد أكدت نسبة 62.29 % منهم على أنها ترفيهية، في حين نجد نسبة 21.31 % منهم يفضلون النشاطات الثقافية المقدمة. أما عن مدى سماح مؤسسة التكفل للمسعفين بممارسة هواياتهم، فان كل المسعفين (61) أكدوا أنها تسمح لهم بذلك.

من خلال هذا العرض الوجيز لواقع مختلف الوضعيات أوالجوانب يتضح أن مؤسسات التكفل تبذل مجهودات معتبرة فيما يخص الرعاية الخدماتية ، وإن كانت هذه الأخيرة إيجابية، فما مدى فعالية هذه المؤسسات فيما يعرف بالإدماج الاجتماعي للمسعفين في المجتمع ؟

**4- واقع الإدماج الاجتماعي للمسعفين:**

يذهب **سليم حشوف** من خلال دراسة أجراها حول مركز الطفولة المسعفة" **بسيدي مبروك " بولاية قسنطينة**، إلى أن واقع هذه المؤسسة يعرف ارتفاعا مذهلا وبدون انقطاع للمسعفين، وخصوصا بالنسبة لليتامى وأبناء الفقراء، أما عن الطبيعيين، فيؤكد أنهم يرسلون إلى مؤسسات خيرية بمدينة عنابة للتكفل بهم، وعن نماذج التكفل المعتمدة داخل هذه المؤسسة فيعتبرها لا تفي بالغرض (الإدماج الاجتماعي) بأي حال من الأحوال، خاصة الجانب التنظيمي وكفاءة وتأهيل المستخدمين، وعليه ضرورة إعادة النظر في بناء المؤسسة بالطريقة الأكثر إفادة ونفعا للأطفال المسعفين. ( S. Hachouf, op cit : 28-29)

وتنح بدرة **معتصم ميموني** نفس المنحى حيث تقول:" أن الطفل المسعف، في الجزائر، يوضع في مؤسسة خاصة بالذكور ونفس الشيء بالنسبة للإناث، حيث يدرسون ويعيشون حتى سن البلوغ القانوني(19 سنة) وبعد هذا السن يخرجون منها، ولكن إلى أين ؟، ونظرا للرسوب المدرسي والبطالة ومشاكل السن يبقون في المؤسسة التي تعمل على إيجاد حل لهم في مجال العمل، فيوظفون في إطار "تشغيل الشباب " داخل مؤسسة تربوا فيها، وهذا ليس في صالحهم، لأنه يحول دون إدماجهم في المجتمع فيكبرون ويعملون ويتزوجون وهم دائما في انعزال عن المجتمع، كما أن الإناث لا تعملن مما يضطر إدماجهن فيما يعرف بـ:" الشبكة الاجتماعية " داخل مؤسسات الرعاية، ولا يوجد أي مشروع أوآفاق مهنية أواجتماعية، فهن في المركز منذ سن السادسة واغلبهن اقترب أوتجاوز سن الثلاثين". (ب.ميموني، مرجع سبق ذكره: 282- 283)

وهناك من يذهب إلى حد اعتبارها مكان ملائم لنموتفشي الأمراض، حيث يؤكد **محفوظ بوسبسي** أن مؤسسات التكفل تمثل المكان الملائم لملاحظة الاضطرابات النفسية- المرضية Psychopatologique (Trouble)، وان السبب المؤدي لذلك، حسبه، هوالحرمان الامومي.(M.Boucebci, 1982, 162)

إن مثل نتائج هذه الدراسات لا تعني انه لا توجد بعض النماذج الناجحة، فمثلا دار الطفولة المسعفة بسطيف تقدم خدمات لا يستهان بها، وفي سياق عملية الإدماج الاجتماعي للمسعفين، نجد أنها نجحت في إدماج 64 فتاة من خلال تزويجهن وسط عائلات محترمة، وان عدد الرضع المدمجين ضمن عائلات كافلة وصل إلى 106 مسعف (48 أنثى و58 ذكر) سنة 2001. أما في الجانب التربوي فقد تبين أن التكفل بالمسعفين الراسبين يتم عن طريق تكوينهم بغرض إدماجهم المهني، بحيث تمكن المركز من إدماج 22 مقيما من خلال عقود عمل دائمة، وأخرى ضمن إطار تشغيل الشباب.(ش.زهير–جريدة الخبر- ، العدد 4062، 2004/04/01)

كانت هذه إذن لمحة عاجلة حول أهم ما كتب حول الإدماج الاجتماعي للمسعفين في المجتمع، والتي ذهبت في مجملها إلى انه لا يتم التركيز على هذا البعد (الإدماج الاجتماعي)، وفي المقابل تبنى عملية التكفل على الرعاية الخدماتية، وللمزيد من التعمق نعرض بعض نتائج دراسة قمنا بها حول هذا الموضوع: (م.جبالة، مرجع سبق ذكره: ص ص 143- 153)

وقبل الشروع في ذلك تجدر الإشارة إلى أن الإدماج الاجتماعي الذي نتحدث عنه يتصل بفئة الذين فاقوا سن 19 سنة، بحيث خصص لهم جناح خاص داخل مؤسسة التكفل التي اعتمدت معهم سياسة رفع اليد خاصة بالنسبة للذكور، وقد ارتأينا تقسيم هذا المفهوم (الإدماج الاجتماعي) إلى بعدين، بحيث تمثل البعد الأول في الإدماج المهني، أما البعد الثاني فقد اتصل بالمساعدة على الزواج والإسكان، وقد كانت نتائج بحثنا كما يأتي:

### 1.4- الإدماج المهني:

وقد اعتمدنا لقياسه عدة مؤشرات هي: توفير مؤسسة التكفل لتكوين معين، مكان إجراءه، التخصصات المعروضة واختيارات المسعفين، مدى توفر الإمكانيات لتحقيق تكوين جيد، مساعدة المؤسسة على إيجاد عمل، ونوعية هذا العمل الذي استفادوا منه.

بالنسبة لمدى توفير مؤسسة التكفل لتكوين معين نجد نسبة 88.88٪ من المسعفين ذهبوا إلى أنها توفره، وانه يتم خارج المركز، بمعنى أنهم يلتحقون بمراكز التكوين مثلهم مثل الأطفال العاديين وهذا إجراء من شانه أن يمهد لانخراط المسعفين في الحياة العملية، وفي المقابل نجد نسبة 11.11٪ منهم تؤكد أن مؤسسة التكفل لا توفر لهم هذا التكوين، وقد يعزى ذلك إلى رفضهم الالتحاق بمراكز التكوين.

أما عن التخصصات المعروضة والاختيارات، فانه من حق المسعف الالتحاق بأي تخصص إذا توفرت الشروط المطلوبة فيه، لان عملية الالتحاق بتخصص معين يتوقف على المستوى التعليمي للمترشحين، وعليه يمكن القول أن معاملة المسعفين تتسم بمساواتهم مع غيرهم من المترشحين، الشيء الذي من شانه أن يساهم في تعديل نظرة المسعف للواقع المحيط به، وبالتالي إقباله على الحياة الاجتماعية والاندماج ضمنها.

أما عن التخصصات المختارة، فهي في حقيقة الأمر لا تتطلب مستوى دراسي معتبر، فبخلاف المحاسبة، الآلة الراقنة والسياحة، نجد باقي التخصصات يمكن الالتحاق بها (حلاقة، خياطة، نجارة، تلحيم...الخ) ببلوغ السنة التاسعة أساسي، وهذا يعني أن التسرب المدرسي عند المسعفين يعرف أوجه، وهذا ما أكدته دراسة **فاتن السيد أبوصباع** حيث ذهبت إلى أن السبب في ذلك هوالحرمان الوالدي الذي يعانونه.(ن.بعيبع – مجلة العلوم الإنسانية- ، العدد 19، 2003 : 101)

أما عن مدى توفير مؤسسة التكفل للمسعفين كل الإمكانيات لتحقيق تكوين جيد، فنجد نسبة 50٪ منهم تؤكد أنها توفر لهم كل الإمكانيات المادية والمتمثلة في توفير وسائل النقل وكذا تسهيل عملية استخراج الوثائق والالتحاق بمراكز التكوين المهني. وفي المقابل نجد النسبة الباقية تذهب إلى أنها لا توفر لهم الإمكانيات اللازمة لتحقيق تكوين جيد، ويعزى هذا الانقسام والتباين في النسب إلى أنه يتم مساعدة الإناث أكثر من الذكور.

أما عن مساعدة مؤسسة التكفل للمسعفين على إيجاد منصب عمل، بعد نهاية تكوينهم، نجد نسبة 61.11 ٪ تؤكد أنها تساعدهم على ذلك وتمثل هذه النسبة المسعفات ويضاف إليهم اثنين (02) من المسعفين الذكور، فمؤسسات التكفل تساعد الفتيات على ذلك أما بالنسبة للذكور فهم من يتولى ذلك من خلال اتصاله بالسلطات المحلية وكذا مديريات النشاط الاجتماعي، وإذا أخل بالنظام العام لمؤسسة التكفل، فانه يطرد منها، وما تجدر الإشارة إليه هوأنه يوجد خيارين للمسعف أمام هذا التوجه، يتمثل الأول في المواجهة والدخول في صراع مع مؤسسة التكفل ومسؤوليها، وما حدث بمركز بن شيكاوبالمدية خير دليل على ذلك، حيث قام فيها المسعفين الذين فاقوا سن 19 سنة وعددهم (53) بأعمال شغب، حيث تم حرق مكتب المدير ونهب محتوياته، وقد كانت مطالبهم تصب في قالب الإدماج المهني. أما الثاني فيتمثل في الانصياع ومغادرة مؤسسة التكفل، والإشكال يبقى مطروح حول هذه القضية بالذات فإلى أين يذهب المسعف بعد هذا المصير المؤسف؟ والجواب بالطبع إلى الشارع بما يمثله من مخاطر وبالتالي يهدم كل ما بني، ويصبح عرضة للاندماج في مجال الانحراف والجريمة .

أما عن نوع العمل الذي استفادوا منه، فإننا نجد نسبة 27.77 ٪ مازالوا يعانون البطالة، وفي المقابل نجد نسبة 72.21 ٪ استفادوا من مناصب عمل، بحيث نجد ضمن ذلك نسبة 11.11 ٪ حصلت على منصب عمل دائم، ونسبة 05.55 ٪ منهم تعمل ضمن ما يعرف

بعقود ما قبل التشغيل، ونسبة 55.55 ٪ تعمل ضمن ما يعرف بـ:" الشبكة الاجتماعية " التي لا تسد حاجيات الفرد الضرورية (المأكل والملبس) وفي هذا الصدد فإننا نؤكد ما ذهبت إليه **بدرة معتصم ميموني** حيث تقول:" إن نظام الشبكة الاجتماعية لا يجب أن يبقى الحل الوحيد لأنها غير كافية من جهة، ومن جهة أخرى فانه لا يمكن أن تبقى نسبة كبيرة من المواطنين والمواطنات تحت رحمة برنامج الحماية الاجتماعية، لأن ذلك ينقص من كرامتهم ويؤهلهم إلى التهميش والتسول والانتظار، ويحد من استقلاليتهم". (ب.ميموني، مرجع سبق ذكره: 285)

مما سبق يتضح أن هناك جهود تبذل في مجال تكوين المسعفين، غير أنها لا تمتد لتشمل الإدماج المهني الفعلي لهؤلاء المسعفين، ففي الوقت الذي يعاني فيه المسعف من مشكلين : الإسعاف والبطالة، نجد مؤسسات التكفل تعتمد في سبيل إدماجه مهنيا على حلول ظرفية، بحيث لا تتجه إستراتيجية الإدماج المهني إلى تحقيق الاستقرار الاجتماعي.

## 2.4- المساعدة على الزواج والإسكان:

بعد ما تطرقنا لجانب العمل، سنعرض للزواج والإسكان من خلال المؤشرات الآتية: مساعدة المؤسسة في تزويج المسعفين ومظاهرها، مساعدة المؤسسة للمسعفين في الحصول على سكنات، مكان هذه السكنات، استفادة بعض المسعفين منها.

بالنسبة لمساهمة مؤسسة التكفل في تزويج المسعفين، نجد نسبة 73.06٪ ذهبوا إلى أنها تفعل ذلك، في حين نجد نسبة 26.92 ٪ أكدوا عكس ذلك. أما عن نوع المساعدة التي تقدمها المؤسسة فتشمل جانبين: مادي، ويتمثل في تجهيز العروس وقضاء أغراض العريس. ومعنوي، ويشمل الجانب الإداري من خلال تسوية الوثائق الإدارية المطلوبة، وكذا تشجيعهم والوقوف معهم قبل وأثناء العرس والقيام بزيارة بعد العرس الذي يقام في أغلب الأحيان في المؤسسة. ورغم هذه المجهودات فانه يبقى الإشكال مطروح حول انعدام ما يعرف بالرعاية اللاحقة للمسعفين المتزوجين، الشيء الذي يجعل عملية التكفل في هذا الجانب مبتورة من أحد أهم الإجراءات الفعالة التي من شأنها أن تضمن إدماج اجتماعي سليم للمسعف في المجتمع.

أما عن مدى حصول المسعف على سكنات من توفير مؤسسة التكفل من عدمه، نجد نسبة 55.55٪ من المبحوثين تؤكد أن مؤسسة التكفل تساعد المسعفين في الحصول على سكنات خارج المركز، وهذا إجراء من شأنه أن يسهم في تحقيق عملية الإدماج الاجتماعي، فتوفير سكنات للمسعفين داخل المركز لا يخدم هذه العملية أبدا بقدر ما ينتج أفرادا تابعين للمؤسسة ولمسؤوليها، وهذا ما ذهبت إليه **بدرة معتصم ميموني** عندما أكدت أن مؤسسات التكفل بالمسعفين فاشلة لأنها أنشأت أفرادا تابعين غير قادرين على الاستقلال والاعتماد على أنفسهم، وسبب ذلك الأساليب المتبعة في عملية التكفل.(المرجع السابق: 285 )، وفي المقابل نجد نسبة 44.44٪ منهم يؤكدون أنها لا تساعد في الحصول على سكنات

وأنهم يلجاون كغيرهم من أفراد المجتمع إلى السلطات المختصة من خلال تقديم ملفات مثلهم في ذلك مثل الجميع.

أما فيما يخص استفادة بعض المسعفين من سكنات وكذا تقييمهم لهذه العملية، فقد ذهبت نسبة 83.33 ٪ إلى أن المؤسسة تساعدهم على ذلك، وأن هذه العملية ناجحة إلى أبعد الحدود، وفي المقابل نجد نسبة 16.66 ٪ منهم تؤكد أن مؤسسة التكفل لا تساعد المسعفين في الحصول على سكنات، وقد يعزى ذلك إلى عدم استفادتهم من سكنات الشيء الذي جعل إجاباتهم سلبية.

مما سبق يمكن القول أن الإدماج الاجتماعي للمسعفين في مجال التزويج والإسكان ما يزال بعيدا عن المستوى المطلوب، والذي يتطلب تفعيل دور هذه المؤسسات من خلال تكييف أوتعديل القانون الذي يعتبر سن 19 سنة كحد أقصى للتكفل بالمسعف، والعمل على إيجاد حلول لمن فاق هذه السن، والتي من شأنها أن تخفف الضغط على مراكز الطفولة المسعفة من جهة ومن جهة أخرى ضمان اندماج حقيقي لهذه الشريحة في المجتمع .

**خاتمة:**

يتضح مما سبق أن الجزائر اعتمدت منظومة تكفل بالمسعفين تبنى على نظامين، نظام الكفالة ومؤسسات التكفل، بحيث يتصل النوع الأول بتسليم المسعف لعائلة ما ترعاه، أما الثاني فيتصل بمراكز الطفولة المسعفة بشقيها والتي تعمل على تقديم خدمات تربوية، صحية، ثقافية، ترفيهية...الخ، وما تجدر الإشارة إليه هوأن هناك جهود مبذولة معتبرة غير أنها تبقى ناقصة خاصة فيما يتعلق بالإدماج الاجتماعي، حيث نجد أن أكبر إشكال في هذا المجال يتصل بما يعرف بالرعاية اللاحقة (المتابعة)، فالمسعف الذي يخرج من مؤسسة التكفل تنقطع علاقته الرسمية بهذه المؤسسة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فان القانون المنظم لعملية التكفل يعتبر في حد ذاته معرقلا لها حيث أنه من يبلغ سن 19 سنة من المسعفين ولم يدمج عائليا، فانه يعزل في جناح خاص ومن ثم يتحمل مسؤولياته وهذا إجراء غير منطقي لأنه يحمل المسعف مسؤولية فشل المؤسسة في إدماجه، الشيء الذي يجعل المسعفين يعانون سوء تكيف اجتماعي يظهر جليا في سلوكاتهم وتعاملاتهم مع الآخرين.

وعليه فالإشكالية التي تطرح هنا، ضمن ما يصطلح عليه بالامتدادات الممكنة للدراسة، ترتبط بالمنطق المعتمد في وضع منظومة التكفل بالفئات الخاصة في المجتمع الجزائري عامة، وبالطفولة المسعفة خاصة، وكذا الأهداف الكامنة التي جعلت هذه المنظومة تكون بهذا الشكل. وهوما يتطلب القيام بدراسات أصيلة تتناول أبعاد هذه الظاهرة.

## قائمة المراجع:

- إبراهيم لطفي وآخرون (دون سنة)، المعجم الوسيط، الجزء الأول، تركيا، دار الدعوة.
- أحمد زكي بدوي(1982)، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، لبنان، مكتبة لبنان.
- المركز الوطني للوثائق التربوية (دون سنة)، الطفل بين الأسرة والمدرسة، الملف 26، الجزائر.
- علي بن هادية وآخرون(1991)، القاموس الجديد للطلاب، معجم عربي ألفبائي، ط7، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب.
- حامد عبد السلام زهران (1998)، علم النفس الطفل، القاهرة، عالم الكتب،.
- إبراهيم بيومي مرعي، ملاك أحمد الرشيدي( دون سنة) ، الخدمة الاجتماعية ورعاية الأسرة والطفولة، الإسكندرية، المكتب الجامعي الحديث.
- الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، وزارة الشؤون الاجتماعية، قرار يتضمن النظام الداخلي لدور الأطفال المسعفين الذين تتراوح أعمارهم بين 06 و19 سنة، 1991.
- Salim Hachouf (1971), le droit à l'existence, Alger, O.P.U.
- بدرة معتصم ميموني (2003)، الاضطرابات النفسية والعقلية عند الطفل والمراهق، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية.
- ملوك عزيزي، "الجزائريون يؤجلون مشاريع الزواج بسبب البطالة والسكن ،" جريدة الخبر ، العدد 5046، 2007/06/23 .
- ص.بورويلة، "51٪ من النساء عوانس "، جريدة الخبر ، العدد 5046، 2007/06/23 .
- أسامة وحيد ،" ولد عباس يعد الأمهات العازبات بمناصب شغل" جريدة الشروق اليومي، العدد 1477، 2005/09/07 .
- جبالة محمد (2007/2006)، دور مؤسسات التكفل في إدماج الأطفال المسعفين في المجتمع، مؤسسات بن مهيدي (الطارف)، الاليزا والجسر الأبيض (عنابة) نموذجا، رسالة ماجستير غير منشورة في علم الاجتماع، فرع خدمة اجتماعية، قسم علم الاجتماع والديمغرافيا، كلية الحقوق والآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة 08 ماي 1945 قالمة، الجزائر.

# نحو مقاربة لمسألة اندماج المغاربة في المجتمع الدمشقي في العصور الوسطى

د. نها ملاعب،
أستاذة التاريخ الإسلامي،
الجامعة اللبنانية، بيروت، لبنان.

## أولاً: مدخل

تعني بلاد المغرب في مصطلح جغرافية العصور الوسطى، المناطق التي تلي مصر غرباً حتى المحيط الأطلسي، وامتدت من بَرْقَة إلى السوس الأقصى والأندلس تضمنة جزائر البحر المتوسط والمغارب الأدنى (إفريقية) والأوسط والأقصى، حيث أطلقت لفظة "بلاد المغرب" على كل بلاد المغرب بما فيها الأندلس. وأطلقت، في الوقت نفسه، على أقاليم المغرب الإفريقي المعروف اليوم بشمالي إفريقية، عند الإشارة إليها بمعزل عن الأندلس (الحموي، ي. ج5، لا.ت: 160، 161؛ المقدسي، م. لا.ت: 215- 224؛ ابن خلدون، ع. ج6، 2003: 114- 120؛ Lévi-Provençal, E. and others, 1979: 486; Yver, G.1986: 1183). وعلى هذا، فإن لفظة "المغاربة" التي تطلق في المصادر المشرقية والمغربية على سكان المغرب الإفريقي والأندلس على السواء، جاءت مراعية للموقع الجغرافي لهؤلاء السكان، فيما تقابلها إطلاق لفظة المشارقة على أهل المشرق (Talbi, M. 1986: 1159; Talbi, M. 1991: 712) واستخدمت الدراسات الأوروبية لفظة "الموريين": "Moors" للدلالة على مسلمي المغرب والأندلس من العرب والبربر. (De-Gaury, G. 1951: 82, 120, 121, 148; Lévi- Provençal, E. and Van-Donzel, E.1993:235-236)

كان المغاربة ينتمون إلى أمتين أساسيتين:

- البربر: سكان المغرب (الشمال الإفريقي اليوم) الأصليين، ويمثلون في العصر الإسلامي، الأكثرية الساحقة من سكانه )الحميري، م. 1975: 115؛ ابن فضل الله العمري، أ. ج4، 2002: 390- 494؛ ابن خلدون، ع. ج6، 2003: 125 وما بعده؛ الناصري السلاوي، أ. ج1، 1954: 57- 58(

وقد شكل البربر في الأندلس جماعة كبيرة العدد، انتقلوا إليها من المغرب ولا سيما من المغرب الأقصى، على مراحل متتالية خلال العصور الإسلامية، لأسباب اجتماعية أو سياسية أو دينية ) ابن سعيد، ع. ج 1، 1997: 253- 255، ج2، 1997: 86- 87؛ ابن الخطيب، م. ج1، 1973: 134- 136؛ Lévi- Provençal, E. and others, 1979: 490)

- العرب: دخل أكثرهم بلاد المغرب مسهمين في أعمال الفتح واستقروا فيها. وهناك جماعات عربية دخلت إلى البلاد خلال السنوات التالية مُشاركة في الحملات

التي سيرتها السلطة المركزية إلى بلاد المغرب. وشكلت القبائل العربية من أجناد الشام غالبية عرب الأندلس، لاسيما منذ حلّ فيها الأمويون )ابن الخطيب، م. ج1، 1973: 135- 136؛ المقري، ج1، 1997: 290- 298؛ Talbi, M. 1986:1159)

واستقر ببلاد المغرب، أيضاً، جماعة كبيرة من الأشراف العلويين الحسنيين والحسينيين الهاشميين (ابن الخطيب، م.ج4، 1977: 56- 57) وجماعات حيوية من اليهود، ومن المسيحيين المعروفين في المصادر العربية بـ "النصارى" أو "الروم"، أو "الفرنج"؛ مع الإشارة إلى أن بعض اليهود والنصارى قد تحولوا، منذ الفتح وما بعده، عن دين أسلافهم الى الإسلام (ابن سعيد، ع. 1959: 73- 85؛ ابن الخطيب، م. ج1، 1973: 296- 297)

**ثانياً: قدم التواصل بين الشام والمغرب**

بدأت الصلات بين الشام وبلاد المغرب منذ زمن فتح العرب المسلمين لتلك البلاد، ونشأت عن تلك الفتوحات وحدة سياسية شملت البلاد المفتوحة كلّها. وتقبَل المغاربة عادات الشاميين وتقاليدهم وطُرُق عيشهم، لاعتقادهم بأن الكمال فيهم؛ فـ "النَفْس أَبَداً تعتقدُ الكمالَ في مَنْ غَلَبَها وانقادَتْ إليه" وفق ما ذكره ابن خلدون في مقدمته (ابن خلدون، ع. مقدمة، لا.ت: 162)

وقد شهد القرنان الثاني والثالث الهجريان حركة نشطة للمغاربة باتجاه المشرق الإسلامي، فكان الحج والإقبال على دراسة علوم الدين والتعرف عليها في منابعها، من أهم بواعث انتقال المغاربة إلى المشرق (ابن خلدون، ع. مقدمة لا.ت: 481). وفي تلك الفترة المبكرة انتقل المذهب المالكي إلى المغرب الإسلامي، على يد جماعة من علماء المغرب الإسلامي ممن أخذوا الفقه وسمعوا "الموطّأ" في المدينة من الإمام مالك بن أنس (تـ 179هـ/795م)؛ من هؤلاء: زياد بن عبد الرحمن اللخمي القرطبي المعروف بشَبَطُون (تـ 193 أو 199هـ/ 808 أو 814م) وتلميذه يحيى بن يحيى الليثي المغربي ثم القرطبي (تـ 234هـ/849م) اللذان كانا أول من نشر مذهب مالك في الأندلس (ابن خلكان، أ. ج6، 1994: 143- 146؛ المقري، أ. ج 1، 1997: 340- 341، وج 2، 1997: 9- 12، 45- 46) وسُحنُون بن سعيد الإفريقي (تـ 240هـ/85م) الذي نشر المذهب في افريقية (الحموي، ي. ج1، 1995: 231). ولم يكن الحضور الفاطمي في المغرب ذا تأثير على تمسك المغاربة بالمذهب المالكي، فعم انتشاره في بلادهم، وبخاصة منذ أواسط القرن الخامس الهجري، ليستمر كذلك على مدى العصور الإسلامية (الصفدي، خ. ج 17، 1982: 249- 250؛ ابن خلدون، ع. مقدمة، لا.ت: 497- 499؛ Dozy, R.1972: 243)

لقد شجّع انتقال الفاطميين إلى مصر عام 362هـ/973م، توافد المغاربة إليها، ومنها انتقلوا إلى دمشق مما جعل لهم حضوراً مميزاً في الحياة السياسية والعسكرية

والاجتماعية فيها(ابن القلانسي، ح. 1983: 20، 162- 164، 175- 176؛ ابن الأثير، ع. ج10، 1995: 59، 246؛ كاهين، ك. 1995: 175)، ومنذ تلك الفترة لمعت في بلاد الشام شخصيات مغربية مثل المحدث أبو إسحاق إبراهيم بن عبد الله بن حزْم الغافقي الأندلسي (ت 404هـ/1014م) صاحب الحِسْبَة بدمشق زمن الخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله (المقري، أ. ج2، 1997: 604- 605) والحسين بن علي المغربي(ت 418هـ/1027م) المعروف بـ"الوزير المغربي"؛ أشهر ساسة وأدباء عصره في البلاط الفاطمي (ابن خلكان، أ. ج2، 1969: 172- 177) والفقيه المالكي أبو عمران موسى بن عيسى الفاسي (ت 429هـ/1038م) المؤسس الروحي لدولة المرابطين في المغرب (ابن الأثير، ع. ج9، 1995: 618- 619؛ الحميري، م. 1975: 435؛ ابن خلدون، ع. ج6، 2003: 182- 183، الناصري السلاوي، أ. ج1، 1954: 208، وج2، 1954: 5- 10) والفقيه المالكي أبو الوليد الباجي (ت 474هـ/1081م) الذي جال في أنحاء المشرق طلباً للعلم، وكان في رحلته العلمية قدوة للمغاربة الذين زاروا الشام من بعده (ابن خلكان، أ. ج2، 1969: 408- 409؛ المقّري، أ. ج2، 1997: 29، 67- 69، 71- 77) لتنشط على الأثر حركة المغاربة إلى دمشق خلال العصور الوسطى.

ومن خلال ما ذكره المؤرخ **المقري** التلمساني، يتضح ما كان يحمله المغربي في ذاته من احترام عميق للمشرق الإسلامي؛ بوصفه مهد الرسول ومقصد الحجّاج، وقاعدة العلوم الدينية والدنيوية، لاسيما منذ أواخر القرن الخامس الهجري، حين ضعفت الحياة العلمية في بلاد المغرب بفعل حالة الاضطراب السياسي والعسكري السائدة في تلك البلاد وقتذاك (أبو شامة، ع. 1974: 159؛ المراكشي، م. ج4، 1964: 89؛ الذهبي، م. حوادث 511- 520، 1994: 390؛ الذهبي، م. حوادث 631- 640، 1988: 10؛ الصفدي، خ. ج 7، 1981: 286؛ المقري، أ. ج4، 1997: 352؛ ابن خلدون، ع. مقدمة لا.ت: 478- 481).

ولهذا يممّ المغاربة في تلك الفترة، التي شهدت ما عرف بـ "الحروب الصليبية"، شطر المشرق الإسلامي، على هيئة مجاهدين وطلبة علم وحجاج وتجار وزوّار ورحالين. وكانت مدينة دمشق من أهم الحواضر بالنسبة إليهم، فقصدوها واستقروا فيها، تشدّهم إليها سلطة سياسية قوية، في العصرين الأيوبي والمملوكي، استطاعت، على عكس ما حصل في بلادهم، من احتواء حركة الفرنج وإزالة كياناتهم السياسية في الشام، فضلاً عن نهضة علمية ودينية، عززت أواصر اللحمة بين أبناء المجتمع الإسلامي، فأصبحت دمشق مركزاً علمياً ذائع الصيت. كما كان للأخلاق الرفيعة التي تمتع بها سكان المدينة دور هام في استقرار المغاربة في حاضرة الشام Gilbert, J. (1980: 106, 111, 118, 128 ))

كان الأندلسيون القادمون إلى دمشق – وهم في مجملهم من أنساب عربية، ودخلوا البلاد كجند فاتحين وأمويين - الأكثر عدداً من أقرانهم المغاربة الآتين من البلاد المسماة اليوم "شمال إفريقية". ويأتي في الدرجة الأولى أولئك القادمين من إشبيلية، ويليهم على التوالي أهل قرطبة، مرسية، شاطبة، جيان ثم مالقة وغرناطة. وكان من بين المغاربة القاصدين إلى الشام جمع من اليهود، احتضنتهم السلطات القائمة فيها على قاعدة سياسة التسامح اتجاه أهل الذمة )القفطي، ع. 1326هـ: 257- 258؛ كاهين، ك. 1995: 217؛ Kirk, G. 1952: 40) فحلّ أبو عمران موسى بن ميمون اليهودي أو "الإسرائيلي" القرطبي (ت605هـ/1208م) طبيباً خاصاً للسلطان صلاح الدين ومن ثمّ للملك الأفضل علي ابن صلاح الدين (القفطي، ع. 1326هـ: 209؛ ابن أبي أصيبعة، أ. ج3، 1979: 195). وعمل ابنه الطبيب أبو المنى إبراهيم (ت بعد 630هـ/1232م) في خدمة السلطان الكامل الأيوبي (ابن أبي أصيبعة، أ. ج3، 1979: 256- 257؛ الصفدي، خ. ج3، 1981: 330- 331). كما كان أبو الحجاج يوسف بن يحيى الإسرائيلي الفاسي(ت 623هـ/1226م) طبيباً للملك الظاهر غازي ابن صلاح الدين (إبن أبي أصيبعة، أ. ج3، 1979: 350؛ الذهبي، م. حوادث 601- 610هـ، 1988: 349).

## ثالثاً: مكانة المغاربة في المجتمع الدمشقي

أقام المغاربة في دمشق، يعملون ويدرّسون ويصنفون ويجاهدون ويتاجرون دون معوّقات، بحيث فُضّلوا، في أحيان كثيرة على الشاميين أنفسهم؛ فمنهم من لازم الملوك والأمراء وكانوا موضع تقديرهم واحترامهم، واكتسبوا بذلك مكانة اجتماعية مميزة، واحتلوا منزلة مقدَّرة في المجتمع الدمشقي، لأسباب عديدة تأتي في طليعتها: إسهاماتهم في حركة الجهاد ضد الفرنج بوصفه جهاداً ضد أعداء الدين، فضلاً عن شهرتهم الذائعة الصيت بتمرسهم في مجاهدة الفرنج في بلادهم (ابن منقذ، أ. 1999: 94- 95؛ ابن الأثير، ج11، 1979: 130، 197؛ ابن جبير، م. لا.ت: 34- 35، 260، 270- 274، 280؛ أبو شامة، ع. ج1، 1287- 1288هـ: 53، 94- 95؛ أبو شامة، ع. ج 2، 1287- 1288هـ: 125؛ الجزري، م. ج1، 1998: 158؛ Runciman, S. 1954: 334) وسمو المناصب العلمية والإدارية التي أسندت إليهم (ابن شداد، م. ج1، ق1، 1953: 104- 105؛ ابن كثير، إ. ج 14، 1983: 82، 91؛ ابن بطوطة، م. لا.ت: 123؛ النعيمي، ع. ج1، 1990: 25- 26، 87- 89، 107، 159، 169، 211- 212، 244، 246، 348، 352- 353؛ النعيمي، ع. ج2، 1990: 3، 8- 9) بالإضافة إلى ما تمرسوا به من علم ومهارات ووظائف ومهن (ابن منقذ، أ. 1999: 70؛ ابن جبير، م. لا.ت: 250، 281؛ أبو شامة، ع. 1974: 157، 157، 227).

على أن أكثر ما يلفتنا المصنفات المفيدة للمغاربة في دمشق في مختلف العلوم

العقلية والنقلية، وجاءت بعضها فريدة ومختلفة اختلافاً بيّناً عن سواها، وتناولتها أجيال من العلماء والمفكرين المسلمين درساً وتمحيصاً. ومنها: كتاب "سراج الملوك" للفقيه المالكي أبي بكر محمد الطرطوشي (ت520هـ/1126م) أحد أقدم الكتب في مجال "الفكر السياسي" (الخالدي، ط. 1997: 247، 290) وقصيدة "الشاطبية" في علم القراءات، الجديدة في أسلوبها ورموزها وإشاراتها، للفقيه الشافعي الشيخ المقرئ القاسم بن فِيرُّة الرُّعيني الشاطبي الضرير المعروف بأبي القاسم الشاطبي، الذي زار الشام وتوفي بالقاهرة عام 590هـ/ 1194م (ابن خلكان، أ. ج4، 1991: 71؛ ابن كثير، إ. ج13، 1983: 10؛ ابن خلدون، ع. مقدمة لا.ت: 485؛ المقري، أ. ج2، 1997: 23- 24؛ (Neuwirth, A. 1979: 365-366) ومؤلفات المتصوف محيي الدين محمد بن عربي المرسي الأندلسي (ت 638هـ/1240م ) التي ابتكر فيها قواعد علم التصوف فضلاً عن احتوائها دقائق مختلف العلوم والفنون بما لا يمكن إيجاده في مؤلفات أخرى (ابن عربي، م. ج4، 1998: 545؛ الصفدي، خ، ج4، 1981: 173- 175؛ اليافعي، ع. ج4، 1338- 1339هـ: 170؛ ابن كثير، إ، ج13، 1983: 156؛ المقري، أ. ج2، 1997: 161- 184؛ حاجي خليفة، م. ج2، 1990: 1262- 1265؛ البغدادي، إ. ج2، 1955: 114- 121؛ (Ateş, A. 1979: 708-709

وشهر الكتاب الجليل والفريد للطبيب ابن البيطار المالقي (ت646 هـ/1248م) في الأدوية المفردة (ابن أبي أصيبعة، أ. ج3، 1979: 221- 222؛ المقري، أ. ج2، 1997: 692) وألفية ابن مالك الأندلسي المتوفى بدمشق عام 672هـ/1275م في علم النحو، إذ أحيا من خلالها "معالم طامسة" في هذا العلم ( الصفدي، خ. ج2، 1981: 366، وج3، 1981: 359- 362، وج 19، 1993: 508؛ المقري، أ. ج2، 1997: 222- 225، 231- 232، 664؛ النعيمي، ع. ج 1، 1990: 357؛ حاجي خليفة، م. ج1، 1990: 151- 155؛ (Fleisch, H. 1979: 861-862 ؛ هذا إلى جانب الموشحات البديعة التي اختص بها المغاربة، ونظمها علماؤهم في دمشق كالطبيب عبد المنعم الجلياني (ت 603هـ/1207م) وابن عربي، والمتصوف الششتري (ت 668هـ/1269م) والأديب شمس الدين محمد التلمساني (ت688 هـ/1289م) (ابن أبي أصيبعة، أ. ج3، 1979: 265؛ الذهبي، م. حوادث 601- 610، 1988: 134- 135، 349- 350؛ الصفدي، خ. ج 29، 1997: 258- 259؛ المقري، أ. ج2، 1997: 181- 182، 185، 555- 558)؛ وكذلك كتب الرحالة المغاربة الذين زاروا المدينة، خاصة كتاب رحلة ابن جبير، من حيث تركيزه على النواحي الاجتماعية لمدينة دمشق، فقدم لنا معلومات مفيدة يمكن الركون إليها لمعرفة الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية للمدينة في فترة "الحروب الصليبية" (زيادة، ن. 1987: 168؛ القلصادي، ع. 1978: 62؛
-

Ghovirgate, A.: De Toulouse à Tripoli, Itinéraire des Cultures Croisées, "La Représentation des Croisades dans le Récit de Voyage d'Ibn Ǧubayr", Balamand, 1997, ( 197-210).

بالإضافة إلى ذلك، شهرت مصنفات المغاربة في دمشق، في علم الفلك والتنجيم التي كان لها أثر واضح على علاقتهم بحكام الشام ، فلجأوا إليهم لاستشراف مستقبل حكمهم ومدى قدرتهم على مجابهة الأعداء (الحموي، ي. ج1، 1995: 489؛ ابن واصل، م. ج 4، 1972: 330- 331؛ الصفدي، خ. ج24، 1993: 251- 252؛ النويري، أ. ج 29، 1992: 480- 481).

ومما رفع من منزلة المغاربة في دمشق، ما تركه هؤلاء من المؤلفات والأصول النفيسة ووضعوها بتصرف العلماء وطلبة العلم، فضلاً عما وقفه بعضهم مما اقتناه من الكتب على مختلف المؤسسات العلمية في المدينة. فمن المعروف عن المحدث أبي بكر محمد بن علي بن ياسر الأنصاري الجيّاني، المتوفى بحلب عام 566هـ/1170م، أنه وقف كتبه لطلبة الحديث في بلاد الشام (ابن عساكر، ع. ج 54، 1995: 399- 340) وثمة "مكتبة مغربية" في دمشق تعود إلى هذه الفترة (كاهين، ك. 1995: 157). وكان الفقيه الشافعي كمال الدين إسحاق المغربي (ت 650هـ/1253م) ينسخ "ختمة" في شهر رمضان من كل سنة ويقدمها وقفاً في دمشق (ابن قاضي شهبة، ج 2، 1987: 102)؛ هذا إلى الكتب القيمة التي تركها بدمشق كل من: العلاّمة المفسّر شرف الدين محمد المرسي (ت655 هـ/1257م) (المراكشي، م. ج6، 1973: 402- 403؛ الذهبي، م. حوادث 651- 660، 1999: 211- 212؛ الصفدي، خ. ج3، 1981: 354- 355)، والمقرئ جمال الدين أحمد بن شعيب التميمي الصقلي (ت663هـ/1265م) الملقب بـ "الكتبي" (أبو شامة، ع. 1974: 235)، والمحدث ضياء الدين إبراهيم المرادي الإشبيلي (ت 688هـ/1289م) الذي وقف كتبه على المدرسة البادرائية الشافعية (الصفدي، خ. ج6، 1972: 78؛ ابن قاضي شهبة، أ. ج2، 1987: 127)

وقدم المحدث ابن فرح الإشبيلي جميع ما كتبه، وهو كثير، للمدرسة الشامية (اليونيني، م. حوادث 697- 711هـ، 1991: 176- 182)؛ ووقف الحافظ علم الدين القاسم البرزالي المغربي (ت739 هـ/1338م) مكتبته الضخمة المؤلفة من أربع خزائن، على دار الحديث النورية وغيرها من أماكن العلم في دمشق (الصفدي، خ. ج24، 1993: 161- 163؛ ابن كثير، إ. ج 14، 1983: 185- 186). كما ترك الحافظ فتح الدين محمد بن سيد الناس اليعمري الإشبيلي (ت 734هـ/1333م) مكتبته العامرة بتصرف طلبة العلم (الصفدي، خ. ج1، 1981: 289- 311).

تستدعي مكانة المغاربة المقدرة في مختلف الأوساط الدمشقية طرح السؤال حول مسألة اندماج هؤلاء في مجتمع دمشق؛ فهل كان ذلك متعذراً أم ممكناً؟ وإذا

كان ما ذكرناه حول مشاركة المغاربة في المهام والأعباء العامة للمدينة، والمنزلة الرفيعة التي حازوا عليها جرّاء ذلك، يظهر إمكانية استبعاد الاحتمال الأول وترجيح الاحتمال الثاني، فهل كان هذا الاندماج كاملاً أم منقوصاً؟

**رابعاً: عوامل اندماج المغاربة في المجتمع الدمشقي**

**1- الأوقاف:**

يمكننا التحدث عن احتمالات واسعة لعملية اندماج المغاربة في المجتمع الجديد، من خلال سبل المعاش الموفرة لهم في دمشق، عن طريق أوقاف ومرافق كانت "أكثر من أن يأخذها الإحصاء.."، وفق ما ذكره الرحالة المغربي ابن جبير (ابن جبير، م. لا.ت: 258) اختصت بالعلماء وطلبة العلم والفقراء، وضمنت لهم قدراً من مقوّمات الحياة الهادئة، من مأوى وملبس ومأكل (ابن جبير، م. لا.ت: 245، 255، 256، 262-263؛ ابن بطوطة، م. لا.ت: 122). ويعدد ابن جبير الأوقاف التي عينها نور الدين زنكي وصلاح الدين الأيوبي للمغاربة المقيمين في دمشق، فيقول مثلاً: "ومن مناقب نور الدين، أنه عين للمغاربة..... أوقافاً كثيرة، منها طاحونتان وسبعة بساتين وأرض بيضاء وحمام ودكانان بالعطارين.. إن هذا الوقف المغربي يُغِلّ.. خمس مئة دينار في العام.." (ابن جبير، م. لا.ت: 257)، وإلى جانب الزاوية المالكية، يفرد ابن جبير الأوقاف المخصصة للمغاربة المدرسين والفقراء النازلين في الجانب الشرقي من الجامع وخارجه، في مختلف أنحاء المدينة، في عهد صلاح الدين (ابن جبير، م. لا.ت: 250، 264- 265).

ولم تقتصر المعونات المادية للمغاربة في دمشق على المخصصات النقدية والعينية التي يحصلون عليها من عائدات الأوقاف، بل تعدت هذا العطاء الجماعي إلى معونات فردية من الحكام والأعيان قدمت للمغاربة تقديراً لكفاءاتهم وقدراتهم العلمية؛ ومثالنا أن الحافظ الدمشقي هبة الله بن أحمد بن الأكفاني (ت 524هـ/1130م) استضاف الفقيه أبا الحسن مروان السّقلي المغربي في منزله، وتكفّل بجميع حوائجه مدة مقامه (ابن عساكر، ع. ج57، 1995: 312- 313)؛ وقدّم نور الدين زنكي مساعدة مقدرة للفقيه المالكي أبي محمد عبدالله الأشيري الصنهاجي (ت561هـ/1166م) وأسرته حين انتقل الأخير مدرساً من دمشق إلى حلب (ابن عساكر، ع. ج32، 1995: 234- 235؛ القفطي، ع. ج2، 1952: 137- 138). كما لقي الطبيبان الأندلسيان عبد المنعم الجلياني ويحيى البياسي الإنعام الوافر من السلطان صلاح الدين (ابن أبي أصيبعة، أ. ج3، 1979: 259، 268)؛ ونال ابن معطي النحوي الزواوي (ت 628هـ/1231م) رعاية الملك المعظم عيسى بن العادل وابنه السلطان الكامل الأيوبي (ابن خلكان، أ. ج6، 1994: 197؛ ابن واصل، م. ج5، 1977: 158- 160).

## 2- سكنى المغاربة

وتجلى اهتمام الدمشقيين بالمغاربة، من خلال حسن استضافتهم لهم وتأمين ما يحتاجونه من مأوى ومسكن. فقد سكن المغاربة في منازل متفرقة في المدينة، وفي مختلف المؤسسات العلمية والدينية كالمساجد والمدارس والرباطات والترب التي كانت مهيأة لاستقبال طلبة العلم والعلماء، وإيواء الفقراء والمحتاجين(ابن جبير، م. لا ت: 245، 250- 251، 257- 259، 261، 263؛ أبو شامة، ع. 1974: 29، 153، 157- 158، 186، 195، 227؛ ابن بطوطة، م. لا ت: 104، 122؛ النعيمي، ع. ج 2، 1990: 10، 11؛ Gilbert, J. 1980: 118, 124). كما توزع المغاربة سكناً في نواحٍ متفرقة في الجامع الأموي ومحيطه، وفي غوطة دمشق، وبعض القرى المحيطة بالمدينة (ابن عساكر، ع. ج48، 1995: 24، وج 54، 1995: 151، وج55، 1995: 69- 70؛ أبو شامة، ع. 1974: 162، 168، 171، 198، 233؛ المقري، أ. ج2، 1997: 157).

على أنه لم يظهر في المصادر ما يدل على وجود حارة أو حي للمغاربة في دمشق. وهذا ما يقودنا إلى السؤال التالي: هل أن الحضور المغربي في دمشق، خلال القرنين السادس والسابع للهجرة، ما كان في وضع يمكّنه من تأسيس حالة مغربية داخل المدينة؟ أم أن حسن الضيافة التي وفّرها الدمشقيون للمغاربة أسهم في توزع هؤلاء أفراداً وأسراً في مختلف أحياء المدينة؟ وهل أن واقع انتشارهم في المدينة، وهم ليسوا بقلة، كان بمثابة خطوة مهمة على طريق الاندماج والانخراط في بيئتها بدلاً من الانزواء والانعزال في حي أو حارة تختص بهم؟



## 3- دور العلم المغربية في دمشق

إلى جانب المساكن، ظهرت في حاضرة الشام دور علمية ودينية ارتبطت مباشرة بالمغاربة؛ مثل المدرسة المسمارية المنسوبة إلى التاجر الحسن بن مسمار الهلالي المغربي (ت 546هـ/1151م) (ابن شداد، م. ج1، ق2، 1956: 256؛ النعيمي، ع. ج 2، 1990: 89)، وزاوية شيخ المغاربة عبد الصمد الدكالي (ت682هـ/1284م) في الجامع الأموي (أبو شامة، ع. 1974: 131، 157- 158، 207)، والزاوية الشاذلية لأتباع المتصوف المغربي أبي الحسن علي الشاذلي (ت656هـ/1258م) (الصفدي، خ. ج21، 1988: 214- 217). وكان لقاضي القضاة المالكي جمال الدين يوسف الزواوي المغربي (ت717هـ/1317م) اليد الطولى في تشييد المدرسة الصمصامية المالكية، وتجديد مدرسة نور الدين زنكي "المدرسة النورية" (النعيمي، ع. ج2، 1990: 11). كما سُجل للفقيه علاء الدين علي التّجيبي الشاطبي (ت 721هـ/1321م) دور ملفت في إنشاء المؤسسات العلمية في دمشق، ومنها المسجد المعروف بـ"مسجد الشاطبي" (الصفدي، خ. ج2، 1981: 320- 321؛ النعيمي، ع. ج2، 1990: 272 ).

## 4- علاقات الزواج والمصاهرة

ومن أبرز تجليات اندماج المغاربة في المجتمع الدمشقي علاقات الزواج والمصاهرة مع سكان المدينة. وأكثر ما تجسد هذا الأمر بين العلماء وطلبة العلم، إذ يبدو واضحاً أن العلاقات الاجتماعية والروابط الأسرية أكثر ما تفرض نفسها بين هؤلاء. فالمتصوف ابن عربي، مثلاً، تزوج ابنة أحد القضاة الدمشقيين، وأضحت المدينة مستقره وموطنه (المقري، أ. ج2، 1997: 179). كما أن المقرئ ابن شعيب الكتبي تزوج من ابنة أستاذه علم الدين السخاوي (ت643هـ/1245)، وتزوج المؤرخ علم الدين البرزالي، صاحب كتاب "المقفى على تاريخ أبي شامة"، امرأة دمشقية، عالمة، اسمها دنيا (ابن حجر، أ. ج2، 1997: 59 ).

ولعل أروع صور الروابط الاجتماعية بين الدماشقة والمغاربة تتمثل بحالة المؤرخ أبي شامة وأسرته. فوالده إسماعيل تزوج امرأة مغربية، وتزوج هو نفسه أمرأة أندلسية اسمها ست العرب، وزوّج إحدى بناته بعبد الرحمن بن محمد البكري المراكشي، سليل أسرة البكري، من أشهر الأسر المغربية المستقرة في دمشق (أبو شامة، ع. 1974: 153، 189، 196، 217، 227، 232، 234 ؛ النعيمي، ع. ج2، 1990: 3-5).

ومن نتائج هذا التزاوج المغربي - الدمشقي، أن الأجيال التي ولدت في دمشق، غالباً ما أطلق على واحدهم مصطلح "الدمشقي"، فكان ذلك تطوراً ملحوظاً على طريق اندماج المغاربة في مجتمع المدينة. ومن مظاهر الاندماج، كذلك ما أطلق على بعض المغاربة في دمشق من ألقاب اعتمدها أعيان المشرق وعلماؤه، ولم تكن معهودة في المغرب الإسلامي، مثل: شمس الدين أو بدر الدين أو زين الدين. وقد لاحظ هذه الظاهرة كتّاب ومؤرخو المغرب الإسلامي كابن جبير والمراكشي والمقري (انظر: ابن جبير، م. لا.ت: 267؛ المراكشي، م. ج5، ق1، 1965: 421، وج6، 1973: 302؛ المقري، أ. ج2، 1997: 15، 196، 374).

## 5- المقابر المختلطة مع الدماشقة

من مظاهر انصهار المغاربة في المجتمع الدمشقي، تلك المكانة التي حفظت لهم بعد وفاتهم، عبر مشاركة الدمشقيين بجنائزهم ودفنهم في مختلف مقابر المدينة. وقد أمدتنا المصادر بمعلومات عن تعظيم أهل دمشق، من الخاصة والعامة، لموتى المغاربة (ابن عساكر، ع. ج43، 1995: 135، وج54، 1995: 188؛ أبو شامة، ع. 1974: 17، 162، 176؛ ابن كثير، إ. ج14، 1983: 84، 91، 203؛ النعيمي، ع. ج1، 1990: 90، وج 2، 1990: 12). فالمتصوف ابن عربي، المتوفى بدمشق في دار قاضيها محيي الدين يحيى بن الزكي (ت 668هـ/1270م)، أقيمت له جنازة مشهودة في جامع

دمشق، ودفن في تربة بني الزكي العريقة، ثم أصبح موضع دفنه تربة مشهورة له ولأولاده من بعده (أبو شامة، ع. 1974: 170؛ المقري، أ. ج2، 1997: 162، 170، 172). وحضر نائب الشام المملوكي حسام الدين لاجين جنازة القاضي المالكي زين الدين عبد السلام الزواوي عام 681هـ/1281م (الصفدي، خ. ج18، 1988: 431). وإثر وفاة المحدث الصوفي أحمد ابن فَرْح اللخمي الإشبيلي بدمشق عام 699هـ/1300م، شيعته ".. جماعة كثيرة لأجل بركته وخيره وزهده" (اليونيني، م. حوادث 697- 711هـ، 1991: 181- 182). كما كان لبعض المغاربة، كالفقيه المالكي أبي الحجاج يوسف الفِنْدَلاوي المغربي (ت 543هـ/1148م) والنحوي علم الدين القاسم المرسي (ت661هـ/1236م) من الرهبة والهيبة، بحيث أصبحت مقابرهم موضعاً يزار للتبرك والدعاء (أبو شامة، ع. ج1، 1287- 1288هـ: 53؛ أبو شامة، ع. 1974: 227؛ اليافعي، ع. ج 3، 1338هـ: 280).

وقد دفن المغاربة في مختلف مقابر دمشق. وكانت في المدينة مقبرتان أساسيتان اختصتا بالمغاربة: إحداهما المقبرة المعروفة بـ "فقراء المغاربة"، وتقع في مغارة الدم بجبل قاسيون، وتسمى أيضاً "مقبرة الشيخ عبد الصمد الدكالي" المغربي (أبو شامة، ع. 1974: 173) والمقبرة الأخرى هي مقبرة ابن زويزان، نسبة إلى واقفها الرئيس خليل بن إسماعيل بن زويزان (ت 628هـ/ 1231م)، الواقعة جنوبي مقابر الصوفية في الحيّز الجنوبي من دمشق، وتعرف بـ "التربة الزويزانية" (النعيمي، ع. ج2، 1990: 192) وكانت تختص بأشراف القوم في دمشق ومنهم المغاربة؛ فأول من دفن فيها الإمام أبو الحسن علي البكري المراكشي (ت 625 هـ/1227م) (أبو شامة، ع. 1974: 153)، وكذلك المحدث محب الدين أحمد بن تميم اللبلي الأندلسي (ت 625هـ/1228م) الذي كان من وجوه المغاربة، ومؤذن المدرسة العادلية الشيخ أبو الحسن علي المالقي (ت 626هـ/1229م) وغيرهم (أبو شامة، ع. 1974: 153، 157).

وعدا ذلك، فقد توزعت رفاة المغاربة في مختلف مقابر المدينة، في جبل قاسيون وباب الفراديس وباب توما وباب شرقي وفي مقابر باب الصغير، ومقابر الصوفية.

**خامساً: معوقات اندماج المغاربة في المجتمع الدمشقي**

على الرغم من تعدد الظروف المتاحة لاندماج المغاربة في المجتمع الدمشقي، فليس ثمة ما يشجع على القول بأن انصهار المغاربة في بوتقة الحياة العامة في الحاضرة الشامية كان كاملاً. يعود ذلك إلى جملة معوقات حالت دون نجاح المغاربة في إحداث اختراق واسع في البنية المجتمعية للمدينة، على قاعدة الاندماج الكلي والانصهار. ومن تلك المعوقات:

**1- التباين المذهبي**

لقد أحجم معظم سكان مدينة دمشق عن اعتناق المذهب المالكي، مذهب أغلبية المغاربة، ويعكس ذلك ندرة المدارس المالكية في دمشق، حيث لم يظهر، في القرنين السادس والسابع الهجريين، سوى أربع مدارس مالكية، هي: الزاوية المالكية، والمدرسة الصلاحية، والمدرسة الشرابيشية، والمدرسة الصمصامية، في مقابل عشرات المدارس التابعة للمذهب الشافعي السائد في المدينة. واستطراداً، فإن إقبال طلبة العلم الدمشقيين على اكتساب المذهب المالكي كان ضعيفاً.

يضاف إلى ذلك، أن أهل دمشق وحكامهم لم يظهروا اطمئنانهم اتجاه المغاربة، المنتقلين إلى مذهبهم. بحيث أننا لم نلحظ أيّاً من المغاربة الشوافع خلال القرنين السادس والسابع الهجريين، من ارتقى منصب قاضي القضاة الشافعية في دمشق باستثناء جمال الدين سليمان الأذرعي (ت 734هـ/1333م). وانحصرت مناصب من كان منهم على المذهب الشافعي في التدريس ونيابة القضاء والعدل.

**2- اختلاف الطباع والعادات والسلوكات** هناك سمات اختص بها المغاربة، تتعلق بحياتهم الاجتماعية وسلوكهم وعاداتهم وتقاليدهم، ولباسهم وطعامهم. فعرف عنهم، مثلاً: حدة الطباع، والجفاء، والمشاكسة، والاعتداد بالنفس، والبخل، وغيرها من السلوكات التي أشار إليها مؤرخون كبار، مغاربة ومشارقة، والتي كان لها، على ما يبدو، دور في الإساءة إلى سمعة المغاربة في المدينة. (ابن عساكر، ع، ج53، 1995: 60- 61؛ ابن سعيد، ع. 1945: 20- 21؛ العبدري، م. 1968: 126؛ المراكشي، م. ج5، ق1، 1965: 650- 651؛ الصفدي، خ. ج3، 1981: 363- 364؛ ابن العماد، ع. ج5، 1351هـ: 339)

إذا ما توقفنا عند ظاهرة البخل والتقتير وحب المال لدى المغاربة، نلاحظ أنها لفتت انتباه جملة من أعيان المشارقة، كالذهبي والصفدي، إلى جانب ابن خلكان والقزويني واليونيني وابن حجر (الذهبي، م. حوادث 651- 660، 1999: 133؛ الصفدي، خ. ج3، 1981: 359- 360) فيما دفع أبو شامة هذه التهمة عن المغاربة، وذكر مثلاً، بأن ما تمتعت به زوجته من عقلانية وحسن تدبير في حياتها كان في نظر الآخرين بخلاً (أبو شامة، ع. 1974: 197). وفيما اعترف بعض المغاربة، كالفقيه أبي بكر طرطوشي، بحالة البخل عند أبناء قومهم وأقرّوها (ابن خلكان، أ. ج4، 1971: 263؛ المقري، أ. ج2، 1997: 86) التمس بعضهم الآخر، كالرحالة علي بن سعيد العنسي الغرناطي (ت 685هـ/1286م) والنحوي أبو حيّان محمد النّفزي الغرناطي العذر للمغاربة البخلاء، وهو خوفهم من التذلل للناس بسبب فقر أو عوز أو حاجة (المقري، أ. ج1، 1997: 223). يقول الصفدي، مثلاً، عن شيخه أبي حيان: "كان يفتخر بالبخل، كما يفتخر غيره بالكرم، وكان يقول لي: أوصيك احفظ دراهمك ويقال عنك

بخيل، ولا تحتج إلى السفل.." (المقري، أ. ج2، 1997: 543).

ومن المغاربة في دمشق، ممن أشير إليهم في بعض المصادر بحب المال: النحوي علي بن الزّقاق الإشبيلي (ت 605هـ/1208م) وابن شعيب الكتبي، والطبيب جمال الدين إبراهيم بن المغربي (ت 756هـ/1355م) المشهور بشحّه، رغم ما حصّل في حياته من جاه ومال ونفوذ (اليونيني، م. ج4، 1961: 350؛ ابن حجر، أ. ج1، 1997: 16).

## 3- المفارقات اللفظية

تميز المغربي في دمشق ببعض ألفاظه، وقد شكل حرف القاف علامة فارقة في لهجة المغاربة الذين يلفظون هذا الحرف قريباً من حرف الكاف. وإلى جانب ذلك هناك اختلاف واضح في اللهجة المغربية جملة، بما فيها "من إمالة وترخيم وترقيق وتفخيم" (الواهراني، م. 1968: 97؛ الصفدي، خ. ج5، 1981: 267- 268)، ومردّ ذلك إلى مؤثرات لغة الأوروبيين "العجمية" على اللسان العربي في المغرب بحكم الجوار (الصفدي، خ. ج1، 1981: 176، وج6، 1972: 344). وينعكس التأثير الأوروبي على أسماء المغاربة وألقابهم، فجاءت أيضاً مختلفة ومتميزة. وقد لاحظنا أن أسماء بعض المغاربة في المشرق الإسلامي حملت ألفاظاً غير عربية؛ فأبو القاسم الشاطبي عرف بابن "فِيرُّه" وهي لفظة لاتينية "Ferrum"، وتعني بالعربية الحديد (ابن خلكان، أ. ج4، 1971: 72؛ الذهبي، م. حوادث 541- 550، 1995: 342) وكذلك فإن لفظة "باجّة"، هي "الفضة" بلغة "فرنج" المغرب (ابن خلكان، أ. ج4، 1971: 431). ومن الألفاظ اللاتينية التي وقعنا عليها عند المغاربة في المشرق؛ أسماء الشهور، ويسميها الرحالة أبو حامد الغرناطي بـ "شهور المغاربة" وهي شتنبر، اكتوبر، نونبر، دجنبر..... (الغرناطي، م. 1999: 46).

وبالإضافة إلى مؤثرات اللغة والثقافة البربرية على ألفاظ المغاربة، انعكس الاختلاف في الألفاظ على طريقة الكتابة عند المغاربة في دمشق، فجاءت متميزة ومختلفة عن الكتابة المشرقية. فقيل عن الأديب علي بن خروف القيسي القرطبي (ت 604هـ/1208م): "وكتابته.. فيها مغربية ما، في غاية الصحة" (الصفدي، خ. ج22، 1983: 90) ولعل المقصود بذلك، الخط في الدرجة الأولى، إذ يشير الصفدي إلى عناية المغاربة في المشرق بما سمّاه "خطوط المغاربة" (الصفدي، خ. ج1، 1981: 238، 292).

ويرى **المقري** أنه من الصعوبة بمكان على رجل العلم أن يتقن الكتابة بالقلمين المغربي والمشرقي بحيث تكون كتابته على مستوى واحد من الجودة (المقري، أ. ج2، 1997: 595). وعلى العموم فقد تميز "الخط المغربي" بالانسياب، وشهر بالحسن والجمال والصحة والإتقان. (ابن خلكان، أ. ج3، 1970: 215؛ الجزري، م. ج1، 1998: 158؛ الصفدي، خ. ج6، 1972: 398، وج 12، 1979: 256؛ كونيل، أ. 1966: 134).

### 4- العامل النفسي وصعوبات التطبيع

من مظاهر معوقات اندماج المغاربة في المجتمع الدمشقي شيوع استخدام مصطلحات مثل "الغرباء" أو "الغريب" أو "الغرباء المغاربة"، كمرادف لمصطلح المغاربة في دمشق، ليس فقط في المصادر المشرقية، وإنما في المصادر المغربية نفسها (ابن جبير، م. لا.ت: 26، 250، 251، 257، 261، 280؛ أبو شامة، ع. 1974: 157؛ ابن شداد، م. ج1، ق1، 1953: 154؛ ابن بطوطة، م. لا.ت: 122). مع الإشارة إلى أن المغاربة، وبصرف النظر عن موقف أهل الشام منهم، كان لديهم بعض التشبث بخصوصيتهم، ومرد ذلك عامة إلى الشعور والإحساس الفطري، الماثل في وعي الإنسان، بالتمسك بالانتماء إلى جماعته وأهل بلده. وقد عبّر الأديب المعروف ركن الدين الوهراني المغربي، نزيل دمشق عن ذلك بقوله (الوهراني، م. 1968: 97) لجار مغربي في دمشق:

**أجارتنا إنّا غريبان هاهنا وكل غريب للغريب نسيب**

وكان من الطبيعي، والحالة تلك، أن يراود المغاربة في دمشق ذلك الشعور بالغربة والحنين إلى الوطن الأم، والشوق إلى الأهل والأحباب، فيتابعون بشغف شؤونهم وشجونهم؛ من ذلك كتاب الحافظ المتصوف أبي عبد الله محمد التميمي الفاسي (ت 604هـ/1206م) الموسوم بـ "رسالة البرهان في ذكر حنين النفوس إلى الأحبة والأوطان" (المراكشي، م. ج8، ق1، 1984: 356) هذا إلى انصراف الكثير من المغاربة في دمشق إلى رعاية جماعته المقيمين في المدينة، ومنهم خطيب بيت لهيا أبو الربيع سليمان القرطبي (ت 639هـ/1241م): ".. وهو متعلّق بسبب من أسباب البرّ في إيواء أهل الغرب من الغرباء المنقطعين بهذه الجهات، يسبّب لهم وجوه المعاش من إمامة مسجد أو سكنى بمدرسة... أو التزام زاوية من زوايا المسجد الجامع.. إلى غير ذلك من الوجوه المعاشية.." (ابن جبير، م. لا.ت: 250)، وكذلك المقرئ أبو الحسن علي التّجيبي الشاطبي (ت 626هـ/1229م) نزيل دمشق، من أصحاب المقرئ أبي القاسم الشاطبي: "وكان يكرمه لأجل أنه من بلده" (أبو شامة، ع. 1974: 157). وعرف محمد السبتي النجار (ت 626هـ/1229م) بالإحسان للغرباء في مدينة دمشق، ساعياً في تأمين مصالحهم وتيسير أمور حياتهم (أبو شامة، ع. 1974: 157)، ومثله كان الفقيه المالكي أبو إسحاق إبراهيم الرعيني الإشبيلي (ت 687هـ/1288م) (المقري، أ. ج2، 1997: 517- 518). كما خصص المغاربة الميسورون في دمشق أموالاً وأملاكاً وأوقافاً لمساعدة الجماعات المغربية في المدينة (ابن جبير، م. لا.ت: 281؛ الذهبي، م. حوادث 611- 620، 1988: 197- 198؛ ابن كثير، إ. ج14، 1983: 104؛ المقري، أ. ج2، 1997: 240).

### 5- الغَيْرة المتبادلة

ومن العناصر التي باعدت بين المغاربة والمشارقة الغَيْرة والحسد اللذان يولدان الجفاء والفرقة والكراهية، ولاسيما بين الأعيان المغاربة وأعيان دمشق. من ذلك؛

العداء الذي كان يكنه مؤرخ دمشق ابن عساكر لمعاصره الرحالة أبي حامد محمد القيسي الغرناطي (تـ 565هـ/1169م) (ابن عساكر، ع. ج54، 1995: 113- 114) ومحاولة القاضي الفاضل إهانة عبد المنعم الجلياني، طبيب السلطان صلاح الدين، بإظهاره استهزاءاً واستصغاراً لمدينته جليانة الأندلسية (المقري، أ. ج2، 1997: 636). وقد ذكر أبو شامة أن "العدا" ترى الصفات الحميدة التي تتمتع بها زوجته المغربية، ذميمة ومرفوضة (أبو شامة، ع. 1974: 197). كما أشار المؤرخ ابن أيبك الصفدي إلى دور "الشنَّاع"، في كل زمان ومكان في التعرض لأهل العلم والشخصيات المنفتحة في أفكارها وأصحاب السيرة الحسنة، وذلك في معرض ترجمته للمتصوف ابن عربي والمحدث عمر بن دِحية المغربي الكلبي البلنسي (تـ633هـ/1235م) (الصفدي، خ. ج4، 1981: 175، وج 22، 1983: 455). وعلى الرغم من الصداقة الحميمة التي جمعت بين ابن مالك الجيّاني الأندلسي النحوي (تـ 672هـ/1275م) وابن خلكان، فإن هذا الأخير أسقط ترجمة ابن مالك من "الوفيات"، فعوتب على ذلك (المقري، أ. ج2، 1997: 223، 228، 233). ولحق بالخطيب نجم الدين الحسن بن محمد القرطبي (تـ 723هـ/1223م) ضرر شديد على يد معاصريه من العلماء والأعيان، فكان عليه التنقل ما بين صفد ودمشق، ولكن الدماشقة كثيراً ما عادوه "ومقتوه"، رغم كونه شيخاً فاضلاً وعالماً كبيراً (الصفدي، خ. ج12، 1979: 256- 263؛ ابن حجر، أ. ج2، 1997: 26).

ويضاف إلى ما تقدم أن مواقف الكراهية والعداء تجاه بعض المغاربة في دمشق تطورت إلى حد تعرض بعضهم للضرب والتعذيب وحتى للقتل، من هؤلاء: ابن معيشة الكناني السبتي المتكلم (تـ 587هـ/1191م) (الصفدي، خ. ج9، 1974: 227)، والفقيه الشافعي علاء الدين علي الباجي الأندلسي (تـ714هـ/1315م) (المقريزي، أ. ج2، 1997: 499)، والنحوي مجد الدين محمد التونسي (تـ 718هـ/1318م) (ابن قاضي شهبة، أ. ج2، 1987: 286؛ النعيمي، ع. ج2، 1990: 229)، والمتصوف عثمان الدكالي (تـ 741هـ/1341م) (الصفدي، خ. ج19، 1993: 521؛ ابن كثير، إ. ج14، 1983: 189- 190).

### سادساً: خاتمة واستنتاجات

على الرغم من كثرة المعوقات التي واجهت مسألة اندماج المغاربة في المجتمع الدمشقي، فإن ثمة مؤشرات كثيرة تشي بترجيح كفة تكيّفهم وتآلفهم مع الدماشقة. فقد قدّر المشارقة عموماً أهل دمشق خصوصاً للمغاربة إسهاماتهم الجلة في تطور المجتمع الدمشقي على غير ما صعيد؛ ويشهد على ذلك أن عدداً وافراً من المغاربة المقيمين في دمشق عرفوا بالعلم والأخلاق والاستقامة حتى غدت عبارات الصدق والأمانة والزهد والورع عناوين بارزة ميزتهم. وليس أدل على المكانة الرفيعة التي حاز

عليها المغاربة في دمشق من شدة إعجاب كبير علمائها محيي الدين يحيى النووي (ت 676هـ/ 1277م) بأصحابه وأساتذته المغاربة، وهم كثر؛ فجاءت أقواله عنهم وكأنها محاولة من هذا العالم الكبير لدحض كل سمعة سيئة ألصقت بالمغاربة، فقال مثلاً عن أحدهم : "أول شيوخي الإمام المتفق على علمه، وزهده وورعه وكثرة عبادته وعظيم فضله وتميزه في ذلك على أشكاله" (ابن قاضي شهبة، أ. ج2، 1987: 102)، وقال عن آخر: "..ولم ترَ عيني في وقته مثله... صحبته نحو عشر سنين، لم أر منه شيئاً يكره." (ابن قاضي شهبة، أ. ج2، 1987: 127).

بالإضافة إلى ذلك، شُهر المغاربة الذين حلُّوا في بلاد الشام في فترة العصور الوسطى بمزايا رفيعة عكستها الذاكرة الشعبية المشرقية على مدى العصور، بحيث ظهرت في الروايات المتناقلة بين الناس وفي الحكايا والأساطير. من ذلك ما تتحفنا به السِّير الشعبية، مثل "سيرة الحاكم بأمر الله" "و"سيرة الظاهر بيبرس" اللتين كتبتا في العهد العثماني، من روايات عن المغاربة في المشرق الإسلامي كبحَّارة مَهرة، وتصفهم بالشجعان والأشاوس والأبطال والأذكياء والأتقياء، وتتحدث عن التقدير الكبير الذي كان لهم لدى الحكام المشرقيين.

وكان المتصوف ابن عربي من الشخصيات المغربية التي حافظت على ذكراها في المدينة. فمع دخول العثمانيين إلى دمشق عام 923/1517م أمر السلطان سليم ببناء قبة على ضريح المتصوف ابن عربي، وبنى بجانبها جامع وتكيّة ورتّب عليها الأوقاف. وعرف المكان بـ"رباط الشيخ محيي الدين" (المقري، أ. ج2، 1997: 179- 180)، وكان ضريحه، في منتصف القرن التاسع عشر، يزار كل يوم جمعة للتبرك، كما أن مشاعر الاحترام والتقدير لهذا الصوفي ما تزال ماثلة في نفوس الدمشقيين إلى يومنا هذا، ويطلق اسمه على الحي الذي يرقد فيه في صالحية دمشق (بلاثيوس، أ. 1965: 95- 96).

وكذلك، فإن بعض الأسر المغربية التي استقرت في دمشق منذ بدايات العصور الوسطى استمرت محافظة على وجودها في المدينة في القرون اللاحقة ولاسيما بني الشريشي، الزواوي، الصنهاجي، التونسي، البكري، وكذلك أسرة المغربي، التي يطلق اسمها على كل من جاء من المغرب والأندلس، ولها انتشار ليس فقط في دمشق بل في سائر أنحاء بلاد الشام (ابن قاضي شهبة، أ. ج3، 1987: 132، 181؛ ابن حجر، أ. ج1، 1997: 24؛ النعيمي، ع. ج1، 1990: 87، 122، وج 2، 1990: 15، 16، 17).

يبقى، أن المغاربة الوافدين إلى حاضرة الشام استمر في العصور الحديثة، ومارسوا فيها حضوراً لم يختلف عما كان عليه في السابق، لاسيما في مجالي العلم والدين. نخص بالذكر من المغاربة جميعاً الأمير عبد القادر الجزائري الحسني النسب، الذي بويع أميراً على المغرب الأوسط (الجزائر اليوم) عام 1248 هـ/ 1832م، فقاد حرب تحرير البلاد من الاحتلال الفرنسي، إلى أن وقع أسيراً في يد الفرنسيين

الذين نفوه عام 1852م إلى الشرق. بعد مروره باسطنبول، استقر عبد القادر الجزائري في دمشق من عام 1856 م إلى حين وفاته عام 1883؛ وكانت له مشاركة بارزة في الحياة السياسية والعلمية هناك. وأثناء وجوده في المدينة، حدثت فتنة عام 1860م في الشام واندلعت الأحداث الطائفية الدامية، فلعب الأمير الجزائري دور رجل الإطفاء بجدارة، وفتح بيوته للاجئين إليه من المسيحيين في دمشق، وهي مأثرة لا تزال تذكر له إلى اليوم، إلى جانب كفاحه ضد الاستعمار الفرنسي في بلاده الجزائر.

## المصادر والمراجع

### أولاً: المصادر والمراجع العربية


- ابن الأثير، علي. (1995، 1995، 1979). الكامل في التاريخ (ج9 وج10، وج11)، بيروت: دار صادر.
- ابن أبي أصيبعة، أحمد. (1979). عيون الأنباء في طبقات الأطباء (ج3 )، بيروت: دار الثقافة.
- ابن بطوطة، محمد. (لا.ت.). رحلة ابن بطوطة المسمّاة، تحفة النظّار في غرائب الأمصار، بيروت: دار الكتب العلمية.
- البغدادي، إسماعيل. (1955). هدية العارفين، أسماء المؤلفين وآثار المصنفين (ج2)، ط 3. استانبول: مطبعة المعارف.
- بلاثيوس، آسين: ابن عربي، حياته ومذهبه، ترجمه عن الإسبانية عبد الرحمن بدوي، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 1965.
- ابن جبير، محمد. (لا.ت.). تذكرة بالأخبار عن اتفاقات الأسفار، المعروف بـ"رحلة إبن جبير"، بيروت: دار صادر.
- الجزري، محمد. (1998). تاريخ حوادث الزمان وأنبائه ووفيات الأكابر والأعيان من أبنائه (ج1)، ط 1. صيدا – بيروت: المكتبة العصرية.
- حاجي خليفة، مصطفى. (1990). كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (ج1 وج2)، بيروت: دار الفكر.
- ابن حجر العسقلاني، أحمد. (1997). الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، (ج1 وج2)، ط1. بيروت: دار الكتب العلمية.
- الحموي، ياقوت. (1995). (لا.ت.). معجم البلدان (ج1 وج5)، ط2. ط2. بيروت: دار صادر.
- الحميري، محمد. (1975). الروض المعطار في خبر الأقطار، بيروت: مكتبة لبنان.
- الخالدي، طريف: فكرة التاريخ عند العرب، من الكتاب إلى المقدمة. ترجمه عن الإنكليزية حسني زينة، دار النهار للنشر، ط 1، بيروت، 1997.
- ابن الخطيب، محمد. (1973، 1977). الإحاطة في أخبار غرناطة (ج1 و ج4)، ط2. ط1. القاهرة: مكتبة الخانجي.
- ابن خلدون، عبد الرحمن:
  - (2003). تاريخ إبن خلدون المسمّى بـ "كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر" (ج6)، ط2. بيروت: دار الكتب العلمية.
  - (لا.ت.). مقدمة إبن خلدون، بيروت: دار الجيل.
- ابن خلّكان، أحمد. (1969، 1994). وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان (ج2 وج6)، بيروت: دار صادر.

- الذهبي، محمد. تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام:
- (1994، 1995، 1999). (حوادث 511- 520هـ) ، و (حوادث 541- 550هـ)، (حوادث 651- 660هـ)، ط1، ط1، ط1، بيروت: دار الكتاب العربي.
- (1988). (حوادث 601- 610هـ) ، و( حوادث 611- 620هـ) ، و( حوادث631-640هـ)، ط 1، بيروت: مؤسسة الرسالة.
- زيادة، نقولا: الجغرافية والرحلات عند العرب، دار الكتاب اللبناني، بيروت - دار الكتاب المصري، القاهرة، 1987.
- ابن سعيد، علي:
- (1959). ختصار القدح المعلى في التاريخ المحلى، القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية.
- (1945). الغصون اليانعة في محاسن شعراء المائة السابعة، مصر الجديدة: دار المعارف.
- (1997). المُغرِب في حُلى المَغرِب (ج1 وج2)، ط 1. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية.
- أبو شامة، عبد الرحمن:
- (1974). تراجم رجال القرنين السادس والسابع المعروف بالذيل على الروضتين، ط 2. بيروت: دار الجيل.
- (1287- 1288هـ). كتاب الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية ( ج1 وج2)، طبعة مصورة عن الطبعة المصرية، بيروت: دار الجيل.
- ابن شدّاد، محمد. (1953، 1956). الأعلاق الخطيرة في ذكر أمراء الشام والجزيرة (ج1 قسم1) و (ج1، قسم2)، دمشق: المعهد الفرنسي للدراسات العربية.
- الصفدي، خليل. الوافي بالوفيات:
(1981). ج1...ج7، ط2. فيسبادن: دار نشر فرانز شتاينر.
- (1972). ج6، ط1. فيسبادن: دار نشر فرانز شتاينر.
- (1974). ج9، ط1، فيسبادن: دار نشر فرانز شتاينر.
- (1979). ج12، ط1. عمان: الجمعية العلمية الملكية.
- (1982). ج17، ط1. فيسبادن: دار نشر فرانز شتاينر.
- (1988). ج18وج21، ط1.فيسبادن دار نشرفرانز شتاينر.
- (1993). ج19، ط1.شتوتكارت: دار نشر فرانز شتاينر.
- (1983). ج22، ط1. فيسبادن: دار نشر فرانز شتاينر.
- (1993). ج24، ط1. فيسبادن: دار نشر فرانز شتاينر.
- (1997). ج29، ط1. برلين: دار الكتاب العربي.
- الطرطوشي، محمد. (1990). سراج الملوك، ط1. لندن: دار رياض الريس.
- عبّاس، إحسان: "رحلة ابن العربي إلى المشرق، كما صورها "قانون التأويل"". مجلة الأبحاث، الجامعة الأميركية في بيروت، جزءان، السنة 21، عدد آذار، بيروت، 1968، الجزء الأول (ص.ص. 59- 91).
- العبدري، محمد. (1968). رحلة العبدري المسمّاة الرحلة المغربية، الرباط: وزارة الدولة المكلفة بالشؤون الثقافية.

ابن عربي، محمد. (1998). الفتوحات المكية في معرفة أسرار المالكية والملكية (ج4)، ط1. بيروت:

دار إحياء التراث العربي.
- ابن عساكر، علي. (1995). تاريخ دمشق (الأجزاء 4، 32، 48، 54، 55، 57)، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر.
- ابن العماد الحنبلي، عبد الحي. (1351هـ). شذرات الذهب في أخبار مَن ذَهب (ج5)، مكتبة القدس: منشورات حسام الدين القدسي.
- الغرناطي، محمد. (1999). المُغرِب عن بعض عجائب المَغرب، ط1. بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن فضل الله العمري، أحمد. (2002). مسالك الأبصار في ممالك الأمصار (ج4)، أبو ظبي: المجمع الثقافي.
- ابن قاضي شهبة، أبو بكر. (1987). طبقات الشافعية (ج2 وج3)، ط1. بيروت: عالم الكتب.
- القفطي، علي.
  - (1326هـ) .أخبار العلماء بأخبار الحكماء، ط1. مصر: مطبعة السعادة.
  - (1952). إنباه الرُّواة على أنباه النّحاة (ج2)، القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية.
- ابن القلانسي، حمزة. (1983). تاريخ دمشق، ط1. دمشق: دار حسان للطباعة والنشر.
- القلصادي، علي. (1978). رحلة القلصادي، تونس: الشركة التونسية للتوزيع.
- كاهين، كلود: الشرق والغرب زمن الحروب الصليبية، ترجمة أحمد الشيخ، سينا للنشر، ط 1، القاهرة، 1995.
- ابن كثير، إسماعيل. (1983). البداية والنهاية (ج13 وج 14)، ط5. بيروت: مكتبة المعارف.
- كونل، أرنست: الفن الإسلامي، ترجمة أحمد موسى، دار صادر، بيروت، 1966.
- المراكشي، محمد. الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة:
  - (1964). ج4، بيروت: دار الثقافة.
  - (1965). ج5 قسم 1، بيروت: دار الثقافة.
  - (1973). ج6، ط1. بيروت: دار الثقافة.
  - (1984). ج8 قسم1، الرباط: مطبعة المعارف الجديدة.
- المقدسي، محمد. (1906). أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ط2. بيروت: دار صادر عن طبعة ليدن.
- المقريزي، أحمد. (1997). السلوك لمعرفة دول الملوك (ج2)، ط1. بيروت: دار الكتب العلمية.
- المقري التلمساني، أحمد. (1997). نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب (ج1 وج2 وج4)، طبعة جديدة. بيروت: دار صادر.
- ابن منقذ، أسامة. (1999). كتاب الإعتبار، ط1. بيروت: دار الكتب العلمية.
- الناصروي السلاوي، أحمد. (1954). كتاب الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى (ج1 و ج2)، الدار البيضاء: دار الكتاب.
- النعيمي، عبد القادر. (1990). الدارس في تاريخ المدارس (ج1 وج2)، ط1. بيروت: دار الكتب العلمية.
- النويري، أحمد. (1992). نهاية الأرب في فنون الأدب (ج29)، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- ابن واصل، محمد. (1972، 1977). مفرّج الكروب في أخبار بني أيوب (ج4 وج5)، القاهرة: مطبعة دار الكتاب.

- الوهراني، محمد. (1968). منامات الوهراني ومقاماته ورسائله، مصر: دار الكتاب العربي.
- اليافعي، عبد الله. (1338هـ، 1339هـ). مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، (ج3 وج4)، ط1. حيدر آباد الدكن: مطبعة دائرة المعارف النظامية.
- اليونيني، موسى. ذيل مرآة الزمان، :
  - (1961). م 4 السنوات (678- 686هـ)، ط1. حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية.
  - (1991). مجلد في السنوات (697- 711هـ)، دراسة وتحقيق حمزة عباس، رسالة دكتوراه لنيل شهادة في التاريخ، الجامعة اليسوعية، بيروت، لبنان.
- (1923، 1923، 1926). سيرة الظاهر بيبرس الشعبية (ج2 وج3 وج4)، ط2. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- (1252هـ). سيرة الحاكم بأمر الله تعالى الشعبية (ج4)، طبعة مكتبة برلين، مخطوط رقم 9153 -9154.


## ثانياً : المراجع بالإنكليزية والفرنسية :


- Ateş, A.: Art. "Ibn Al-'Arabī", EI2, Vol. III, London, 1979, (p.p. 707-711).
- De Gaury, G.: Rulers of Mecca, London, First pub., 1951.
- Dozy, R.: Spanish Islam, A History of the Moslems in Spain, translated by F. G. Stokes, new ed., London, 1972.
- Ferrand, Gabriel: "Le Tuhfat Al-Albāb, de Abū Hāmid Al-Andalusī Al-Garnātī", Journal Asiatique, la Bibliothèque National et le MS. d'Alger, Paris, Jui.-Sep., 1925, (p.p. 32-241).
- Fleish, H: Art. "Ibn Mālik", EI2, Vol. III, Leiden, 1979, (p.p. 861-862).
- Ghovirgate, A.: De Toulouse à Tripoli, Itinéraire des Cultures Croisées, "La Représentation des Croisades dans le Récit de Voyage d'Ibn Ğubayr", Balamand, 1997, (p.p. 197-210).
- Gilbert, Joan, E.: "Institutionalization of Muslim Scholarship and Professionalization of the Ulamā in Medieval Damascus", Stvdia Islamica, LII, Paris, 1980, (p.p. 105-134).
- Kirk, George: A Short History of the Middle East from the Rise of Islam to Modern Times, London, 1952.
- Lévi-Provençal E. and others (Latham, J.D., and Torres Ballás, L. and Colin, G.S.): art. "Al-Andalus", EI2, vol. I, Leiden, 1979, (p.p. 486-503).
- Lévi-Provençal, E. and Van-Donzel, E.: art. "Moors", EI2, vol. VII, Leiden – New york, 1993, (p.p.235-236).
- Neuwirth, Angelika: Art. "Al-Shātibī", EI2, Vol. IX, Leiden, 1979, (p.p. 365-366).
- Runciman, Steven: A History of the Crusades, Vol. III, London, 1954.
- Talbi, M.:
  - Art. "Maghāriba", EI2, vol. V, Leiden, 1986, (p.p.1159- 1161).
  - Art. "Mashāriķa", EI2, vol. VI, Leiden, 1991, (p.p. 712-713).
- Yver, G.: art. "Al-Maghrib", EI2, vol. V, Leiden, 1986, (p.p. 1183-1184).

# المسألة الزراعية الجزائرية في الصحافة الوطنية (الأهلية)

د. بن داهة عدة،
قسم العلوم الإنسانية،
جامعة معسكر.

اكتمالا لموضوع موقف الأحزاب الوطنية من الصراع بين الجزائريين والكولون حول ملكية الأرض أضحى من المفيد مراجعة الصحافة الوطنية لاستخلاص بعض ما ورد في مقالاتها من أفكار واحتجاجات وعرائض، إلا أنه بالنظر لصعوبة القيام بعملية مسح شامل للمصادر الصحفية الوطنية واستخراج المقالات المتصلة بموضوع البحث منها، فإنه وتجاوزا لهذه العقبة، وقع الاقتصار في هذا العرض الوجيز بالاستناد إلى بعض المقالات دون أخرى، بالتركيز على المقالات الصادرة في جريدة الحق العنابية (Elhack) والمنتخب (El Mountakheb) والشهاب، والإقدام (L'Ikdam).

صرح أحد المتصرفين الإداريين في عام 1912 قائلا «بعد إخراج الفلاحين الجزائريين من أراضيهم وحشرهم بعيدا عنها في جهات أخرى لم نعد نسمع سوى عبارة "متى تعاد إلينا أراضينا"» (KADDACHE, M. T01,1980: 15)

وأمام الوضع المزري للفلاحين الجزائريين لم يبق من سبيل أمام الصحف التي جازف أصحابها بأنفسهم سوى الكتابة عن المآسي التي لحقت بالمجتمع الجزائري والتنديد بالسياسة العقارية الفرنسية في الجزائر مهيبة بالفلاح الجزائري الذي بذل أقصى جهده لتحسين إنتاجه والخروج من وضعيته.

وهكذا أولت جريدة الحق في سنة 1894 عناية كبرى بالأراضي الفلاحية، وكشفت عن مؤامرات اليهود والمرابين والمعمرين للاستيلاء عليها وكرست جهدا حريصا على الدفاع عن ممتلكات الأهالي من أرض وعقار (ناصر، م. مجلد 2، 1978: 273- 274).

كلما اندلعت ثورة ضد الوجود الفرنسي في الجزائر اتبعتها إدارة الاحتلال بعمليات حجز ومصادرة لأملاك الثائرين. ففي أعقاب المصادرات الواسعة التي مست الأراضي الجماعية والفردية للقبائل وللأشخاص الذين شاركوا المقراني في ثورته ضد فرنسا سنة 1871 حجزت فرنسا من الثوار 725.840هكتار من الأراضي الزراعية، ورحلت 181 قبيلة، وهو الأمر الذي حول مليونين من السكان إلى الفقر ودفع بالكثير منهم إلى الهجرة ( IHADDADEN, Z. 1983: 107)

وبتوالي عمليات المصادرة شنت صحيفة المنتخب في 1882 وجريدة الحق في 1894 حملة ضد عمليات الحجز والمصادرة(IHADDADEN, Z. 1983: 108)، حيث عارضت الجريدتان في مقالاتهما مبالغة فرنسا في مصادرتها للأراضي الفلاحية من

الجزائريين وطردهم منها، وبرعت الجريدتان في الكشف عن نتائج الاستمرار في عملية الحجز والمصادرة.

كما أدى التطبيق الخاطئ للقانونين العقاريين لسنة 1873 وسنة 1887 بجريدة المنتخب في سنة 1890 إلى الاحتجاج على إنشاء الملكية الخاصة التي أقرها القانونان المذكوران أعلاه.

وبدورها انتقدت جريدة الحق بشدة تجاوزات إدارة الاحتلال عند تطبيقها للقانونين، والمقال الذي نشرته في يوم 21 يناير 1884 والذي افتتحه صاحبه بعبارة «أين أراضينا التي يراها الناظر على مد البصر، أين قصورنا المشيدة؟ أين مساعينا ( يريد بها أغنامنا)؟» تعد شاهدا حيا على عناية هذه الجريدة بالأراضي الفلاحية.

أما زيد بن ذياب فقد كتب مقالات تحت العناوين التالية«البؤس ينوح دائما» (La misère- gémit toujours)؛«هذا حقنا»(c'est notre droit)؛«هذا كثير، للصبر حدود، فهل من عدالة للمغلوبين»( c'en était trop, la patience à des bornes, n'y à-t-il pas une justice pour les vaincus).

وبهذه المقالات المثيرة تكون جريدة الحق قد لفتت نظر الرأي العام الفرنسي والجزائري إلى ظاهرة الفقر الخطيرة التي تولدت بفعل عمليات المصادرة والحجز، وراح ضحيتها الملايين من الجزائريين، وهي مقالات تحمل في طياتها تحريضا للأهالي على المطالبة بحقوقهم، وتذكر فرنسا بخيانتها لمبادئ العدالة والحرية التي جاءت بها الثورة الفرنسية (1789)، وتحمل الإدارة الاستعمارية الفرنسية مسؤولية جحيم الفقر الذي أصاب الجزائريين.



وبينما نشرت جريدة المنتخب في عددها 23 (سبتمبر 1882) شكوى جماعية لسكان فج مزالة ضد القايد الذي كان يفرض على السكان القيام بأعمال التويزة لصالحه؛ فإن العدد 24 من نفس الجريدة نشر شكوى تقدم بها أعيان بسكرة ضد رئيس ديوان المحكمة، كما نشرت الجريدة احتجاجات موجهة ضد المتصرفين الإداريين ورؤساء بلديات المراكز الاستيطانية(IHADDADEN, Z. 1983:115).

وأمام الفضائح التي كشفت عنها جريدة الحق تدخل عامل عمالة الجزائر العاصمة في شهر مارس 1894 وأصدر أمرا بإيقاف رئيس بلدية «أورليان فيل» (الشلف حاليا) السيد «م. فوريي» (M. FOURRIER) لمدة ثلاثة أشهر بتهمة تجريد ثلاثة آلاف من الأهالي من أراضيهم الفلاحية (El Hack : 25/03/1895).

كما نشرت جريدة المغرب مقالا لعبد القادر المجاوي في سنة 1903 ينصح فيه الفلاح الجزائري بتطوير زراعته وتحسين إنتاجه ومزاحمة الإنتاج الأجنبي(ناصر، م.1978 : 84).

وعن طريق الإقدام أسمع الأمير خالد فرنسا صيحات الفلاحين الجزائريين وأنّاتهم، ففي مقال له نشر عام 1921 نجده يتحدث عن المجاعات، وعن عمليات الإغتصاب الكبرى التي تعرضت لها الأراضي الجزائرية، وكيف تحول الفلاحون الجزائريون من أسياد على أراضيهم إلى خماسين وخدم، يتقاضون أجورا زهيدة لا تسد رمقهم، تتراوح بين فرنك واحد و 01,50 فرنك مقابل 12 ساعة من العمل – فيما بين 1870–1914– ليرتفع هذا الأجر إلى 08 فرنكات في اليوم الواحد بعد الحرب العالمية الأولى، وهذا في الوقت الذي بلغ فيه سعر القنطار الواحد من الحبوب 250 فرنكا.

وبهذا الشكل تكون الإقدام قد اتخذت المبادرة للكفاح ضد المجاعات السائدة في الوسط الريفي الجزائري، وبادرت أيضا عن طريق اللجنة الجزائرية لإنقاذ الأهالي(Le Comité Algérien de Secours aux indigènes) بجمع أموال وإعادة توزيعها على الفلاحين الفقراء، كما كشفت هذه الجريدة عن فضائح الاستيطان الرسمي(KADDACHE, M. 1987: 55) .

معنى هذا أن الإقدام دافعت حقا عن الأهالي، واهتمت بالأراضي الفلاحية التي انتزعتها فرنسا من الفلاحين الجزائريين، وأنها غير راضية وغير مقتنعة بسياسة فرنسا تجاه الأهالي.

وهاجمت هذه الجريدة عائلة سايح بالأصنام على سوء تصرفها مع فلاحي المنطقة، وكشفت عن سلوكات القايد براهمي لخضر الذي كان يمتلك 5.000 هكتار من الأراضي الفلاحية(L'IKDAM: 15/07/1921) ، وعن الباش آغا نذير الذي كان يستأثر بـ 4.600 هكتار في قبيلة سيدي إبراهيم بنواحي بوسعادة، وذكرت بأن هذه الأراضي قد جلبت له أكثر من عشرة ملايين فرنك بعد مدة عشر سنوات من استيلائه عليها(L'IKDAM: 12/08/1921).

كما توجه الأمير خالد إلى الحاكم العام للجزائر برسائل مفتوحة عبّر له فيها عن المجاعة التي حلت بالشعب الجزائري بسبب اغتصاب فرنسا لأخصب الأراضي الفلاحية من أصحابها. وهكذا نلاحظ بأن الإقدام قد دخلت في حرب مفتوحة مع الاستعمار وأشهرت أقلام كتابها في وجه الكولون.

وفي ردّ له على مقالات نشرتها جريدة «صدى الجزائر» (Echo d'Alger) حول الغابات، كتب الأمير خالد مقالا في جريدة الإقدام تحت عنوان «الواقع الجزائري» (La Réalité Algérienne) ضمنه مسألة طرد الجزائريين من أراضيهم، والقانون الغابي المقيت (L'odieux code forestier) ذكر فيه بأن غالبية الجزائريين رعاة، وأنهم تعودوا ذلك قبل الاحتلال، وأنهم في حالة الجفاف كانوا يلجأون إلى الغابات التي كانت تغطي مساحات شاسعة، وبعد عمليات الطرد التي تعرض لها الأهالي في إقليم التل، وجد هؤلاء أنفسهم محصورين بين ملكيات الكولون وغابات الدولة، وحيث ما

توجهوا وجدوا محاضر الضبط (Procès Verbaux) تمطر فوق رؤوسهم (KADDACHE, M. 1987: 158) ، ونتيجة للتغريم المستمر، والإجراءات العقابية المتتالية التي فرضها قانون الغابات الجائر أصاب الدمار الكثير من الأسر، كما زاد الجفاف الدائم الذي تشهده مناطق الجنوب الجزائري من حدّة بؤس الأهالي. واختتم الأمير خالد مقالته بلعنة وتشنيع القانون الغابي، ودعا إلى تعديله كلية لما نتج عنه من انعكاسات سلبية على تربية المواشي(KADDACHE, M. 1987: 158).

وفي مقال آخر نشرته له جريدة الإقدام برأ الأمير خالد نفسه قائلا فالله يشهد بأني لست من الذين يبحثون عن التشريفات النيابية، واجهت السياسة وكافحت داخل المجالس المنتخبة بكل ما أوتيت من قوة عن المصائب التي لحقت بإخواني في الدين. وأشار في هذا المقال إلى إمكانية إحصاء امتيازات الأوروبيين التي يتولى المنتخبون الأوروبيون الدفاع عنها، وهي الإمتيازات التي تحصلوا عليها مجانا وبأبخس الأثمان بعد أن فروا من البؤس الذي لحق بهم في بلدهم، وألقى اللّوم على إدارة الاحتلال التي دعمت الكولون ماديا ومعنويا وجلبت لهم الاعتبار والاحترام وجعلت منهم أسيادا على الأراضي المنتزعة من الأهالي (L'IKDAM:26 Mars 1923).

ويستشف مما سبق بأن جريدة الإقدام كانت شديدة الاهتمام بالمسألة الزراعية ويكفينا دليلا من خلال نشرها لمقالات الأمير خالد بأنها ناهضت الكولون ودافعت بقوة عن حقوق الجزائريين.

ومع أن المسألة الزراعية لم تظهر صراحة في برنامج الأمير خالد سنة 1919، فإن المقالات التي نشرتها له جريدة الإقدام تكشف بكل وضوح عن مواقف هذا الرجل من الكولون، ومن الأرضي المغتصبة مما لا يترك مجالا للتأويل، ونستدل بذلك عن فضحه للسياسة الفرنسية في هذا المجال، وكشفه عن الكيفية التي استولت بها فرنسا على الأراضي الزراعية الخصبة وتنديده بالاستيطان الرسمي، فذكر بأن ثروات المعمرين الطائلة لم تأتيهم من عمل المحاريث والأدوات الفلاحية فقط بل من عرق جبين الفلاح الجزائري، وقارن بين دخل المعمرين الذين كانت أرباحهم تعد بالملايين وبين أجور الفلاحين الأهالي التي كانت تتراوح بين 02 و 04 فرنكات في اليوم(KADDACHE, M. 1987: 39).

ألم يكن الحديث بهذه اللهجة، وفي هذه الظروف بالذات تحديا صارخا للإدارة الاستعمارية وتجاوزا للحدود ؟

أما عبد الحفيظ بن الهاشمي، فإنه توجه في سنة 1926 بالكلام إلى الأهالي يحذرهم من مغبة الاستمرار في بيع أراضيهم للأوربيين، وكأنه في أثناء تعرضه لأسباب انتقال الأراضي من أيدي الجزائريين إلى أيدي الكولون كان يلقي اللوم على

الفلاح الجزائري الذي لم يسع لتطوير مستواه التقني، حيث رد أسباب تخلي الجزائريين عن أراضيهم إلى عوامل أربعة:

1- عدم إتقان الأساليب الفلاحية الكفيلة بالخصب العظيم.

2- عدم ثبات النشء الجديد، وعدم تبصره بالعواقب حين يعمد إلى بيع أرض خلفها له والده.

3- استفحال الخصومات بين الأهالي مما يضطر المتخاصمين لبيع الأرض لسداد مصاريف المخاصمة.

4- القانون الأهلي الذي حجر مشاركة الأهالي في مساومة الأراضي الشاسعة بدعوى أن الأهلي كسول لا يعمل، فغيره بها أولى(ناصر، م. ج2: 85).

فمع أنه لم يصارح الأهالي في قوله بأن انتقال الأراضي إلى الكولون يعود في أساسه وجوهره إلى السياسة العقارية الفرنسية في الجزائر خلافا للأمير خالد الذي جاهر بالقول أن سياسة الاستيطان الرسمي هي السبب في تحويل الأراضي إلى الكولون، وفي إفقار الشعب الجزائري، فإنه مع ذلك يكون قد فتح أعين النشء الجديد على خطورة ونتائج انتقال الأراضي الفلاحية إلى الكولون والتي حرمهم قانون الأهالي من إعادة شرائها، شأنه في ذلك شأن الزاهري الذي صدر له مقال في جريدة البرق يردّ فيه تخلي الجزائريين عن أراضيهم إلى الأسباب التالية:

1- استيلاء الحكومة - الفرنسية- على أراضي الأحباس العامة بدعوى أنها هي التي ستتولى إنفاق ريعها على المساجد والمدرسين والمفتيين، ثم أنعمت بها على الكوولن.

2- التفرنج الآثم والمدنية الفاجرة التي فرضت على الجزائريين عيشة التبسّط في الشهوات والملذات.

3- ما بثه الكولون على ألسنة المرابطين والدراويش من الدعاية إلى الهجرة وترك البلاد للمحتلين (البرق: 1927/01/01).

معنى هذا أن الأراضي الجزائرية انتقلت إلى الكولون بفعل عوامل خارجية تسبب فيها الاستعمار، وعوامل ذاتية كان السبب فيها الجزائريون أنفسهم.

ومهما يكن من أمر فإن هذه المقالات لم تكن الغاية منها سوى تبصير الشعب الجزائري بالسياسة الاستعمارية الحاقدة، وبظلم الكولون ومخازيهم، وبأخطاء الفلاحين الجزائريين الذين باعوا أراضيهم للكولون، ولم يجتهدوا في الأخذ بأسباب التقدم الفلاحي.

ومن أهم القضايا التي عالجها الكتاب الإصلاحيون، وضعية الأراضي الفلاحية المغتصبة، وما نجم عنها من آثار سيئة على المجتمع الجزائري؛ فانتقدوا الأساليب

الاستعمارية وكشفوا عن الظلم الذي سلطه الكولون على الفلاحين الجزائريين، ولم يكونوا مفتتنين فقط بالصراع مع الطرق الصوفية والزوايا.

ونورد لكم فيما يلي نماذج من المقالات التي كتبت في جريد الشهاب؛ فمع قلتها فإنها تدلنا على دخول هذه الجريدة معترك الصراع مع الاستعمار الفرنسي حول ملكية الأراضي؛ منها مقال جاء فيه : «نريد عدلا في عمارة الأرض حتى لا نرى الأرض تزرع من قوم وتعطى لآخرين، وحتى لا نرى إيثارا في منح الأراضي لقوم على قوم، وحتى لا نرى القروض الفلاحية تتقتر على الفلاح الأهلي الضعيف وتوسع على غيره القوي، كأنها تعمل في ذلك بفلسفة تسمين السمين وتهزيل الهزيل»(الشهاب: 1926/04/08).

يستخلص من هذا النص بأن جريدة الشهاب كانت تهتم بموضوع الأراضي الفلاحية وبالحالة الأليمة للفلاح الجزائري، ورمت إدارة الاحتلال بالتخلي عن مبادئ العدل والمساواة وسلوكها لسياسة عنصرية إزاء الأهالي بإيثارها للأوروبيين فيما يخص توزيع الأراضي الفلاحية ومنح القروض والمساعدات المالية لهم دون غيرهم من الأهالي، وكأنّ هذا المقال يحث الإدارة الاستعمارية على الحد من سياستها العنصرية تجاه الفلاحين الجزائريين.

كما أوردت قولا ينسب إلى الحاكم العام مفاده «أن عدد الأهالي بالجزائر خمسة ملايين منهم ما ينوف على الأربعة ملايين يشبهون رجال القرن الحادي عشر، وثمان مائة ألف أكثر تحضرا وتمدنا بقليل» (الشهاب: 1927/03/24). يستنبط من هذا القول الذي شهد به المسؤول الأول عن الكولون في الجزائر، بأن الجزائري أصبحت حالته أشبه بحالة عبيد الأرض في القرون الوسطى كما عبر عنه بنفس الأسلوب فرحات عباس في كتابه ليل الاستعمار(ABBAS, F. 1962:141)؛ ونشرت قولا اقتبسته من الصحافة الفرنسية يؤكد ما صرح به كل من الحاكم العام للجزائر، والزعيم الجزائري فرحات عباس ورد فيه « أن من بين الأربعة ملايين ونصف المليون الذين هم مسلمو الجزائر، أربعة ملايين نسمة لا يملكون شيئا من الدنيا، بل هم جميعا مزارعون وأجراء وعملة عند طبقة المستعمرين (الكولون)، وإن هذه الأربعة ملايين يتكففون بأجرتهم اليومية، وتراهم على أسوء حال من المعيشة»(الشهاب: 1927/03/24).

وإثر اعتراض النواب الكولون على المعمر «كول» الذي باع أرضه لأحد الفلاحين الجزائريين، وتدخل قسم النيابات العربية دفاعا عن مصلحة منوبيهم كتبت جريدة الشهاب مقالا تحت عنوان : «نزع الأراضي من أربابها للاستعمار: موقف نوابنا تجاهه، وعود جميلة لسمو الوالي العام» ضمنته العبارة التالية : «إن عصر نزع الأملاك لفائدة الاستعمار قد انقضى»(الشهاب: 1928/07/05) وقدمت شكرها لنواب الأمة الذين قاموا بواجبهم نحو هذه المسألة الهامة خير قيام، كما شكرت سمو الوالي العام

على حسن وعده بمراعاة جانب المسلمين في المستقبل، فيمنح للعرب الفلاحين قطعا من الأرض (الشهاب: 1928/07/05).

إن دل هذا على شيء فإنه يدل على اهتمام هذه الجريدة وحرصها على أن لا ينتزع من الفلاحين شبر من الأرض مستقبلا، وهذا ما يتفق مع مطلب النواب الجزائريين الداعي إلى الإقلاع بصفة نهائية عن انتزاع الأراضي الفلاحية لمصلحة الاستعمار(الشهاب: 1928/07/05).

وردّت الشهاب على الذين وصموا الفلاح الجزائري بالكسل، وذكروا القراء بما كتبه بعض النواب الفرنسيين الذين زاروا الجزائر في 1922 للاطلاع على أحوالها، حيث خلصت تحقيقاتهم أن من الأربعة ملايين ونصف مليون الذين هم مسلمو الجزائر، أربعة ملايين فقراء لا يملكون شروى نقير، بل جميعهم مزارعون وأجراء وعملة عند المعمرين ويتكففون بأجرهم اليومي، وهم زيادة على موت 80 % من أطفالهم من سوء الغذاء على سوء حال، ولعل هذا البيان كاف في التدليل على استعداد الأهالي، وعلى أن ضنك العيش هو العائق الأكبر، وعلى أن المعمر لولا جد الأهلي وعمله ما استثمر أراضيه(الشهاب:1928/11/01).

وتحت عنوان « العامل الأهلي يملأ بمجهوده خزائن غيره، ويتضور جوعا فهل من عاطف عليه؟» كتبت جريدة الشهاب مقالا لخصت فيه ما يقاسيه العامل الأهلي من إجحاف المعمرين لحقوقه وسدهم أبواب الرزق في وجهه، وتمديد ساعات العمل اليومي إلى إحدى عشرة ساعة قسرا عليه، وإلاّ طرد، وأجرته اليومية تتراوح من ثماني إلى عشر فرنكات، وأقصى ما تنتهي إليه خمسة عشر فرنكات (الشهاب: 1928/11/01).

وطالعتنا هذه الجريدة على نص الخطاب الذي ألقاه الشيخ البشير الإبراهيمي في 07 رمضان 1348 هـ بنادي الترقي والذي قال فيه : «الذي تقتضيه الحكمة الهادئة لنحفظ أنفسنا من هذه المزاحمة هو تأسيس شركات التعاون بين الفلاحين وشركات التعاون بين التجار لتقي الصغار من الجانبين شر تحكم الأجانب في أملاكهم ومجهوداتهم ثم تأسيس مصاريف مالية صغيرة تكون واسطة بين الجميع، وتكون بذلك مستودعا للأموال المخزونة المعطلة، ومرجعا لصناديق التوفير والاحتياط».

وبهذا المقال تكون الشهاب قد ضربت لنا مثالا عن عرض العلماء الجزائريين المصلحين لخطة اجتماعية – اقتصادية على الفلاحين الجزائريين يزاحمون بها الكولون، وذلك بتأسيس شركات تدخر الأموال لحين الحاجة، ليتم توزيعها على الفلاحين الجزائريين المحتاجين وعلى التجار.

يبدو واضحا من خلال نشر الشهاب لمثل هذه المقالات أنها كانت حريصة على نهضة الفلاحين ورقيهم.

وفي مقال مطول نشرت الشهاب الأسئلة التي وجهها السيد «بارت» النائب بمجلس الأمة لوزير الداخلية الفرنسي حول أجور العمال الفلاحين، وساعات العمل اليومي، والضمانات التي يتمتع بها العمال الفلاحون في الجزائر، وكذلك ردّ وزير الداخلية عليها وهي أسئلة محرجة، كان ردّ الوزير عليها، أن ليس للعمال الفلاحيين بالجزائر أي حدّ لساعات العمل وذلك مثل فرنسا تماما، وأن العمال الأهالي والفرنسيين يطبق عليهم نفس قانون حوادث الشغل، وأن الإدارة الجزائرية تدرس الآن كيفية تطبيق قانون الضمانات الاجتماعية على العمال الجزائريين (الشهاب. س9، 1351هـ)، وبمثل هذه الطريقة تكون الشهاب قد كشفت النقاب عن مراوغات وزير الداخلية لنائب مجلس الأمة وفضحت نفاق إدارة الاحتلال الفرنسي وأكاذيبها، لأن عمال الأرض في الجزائر لم يكونوا يوما ما يعاملون بنفس الطريقة التي يعامل بها أقرانهم في –الوطن الأم– فرنسا لا من حيث ساعات العمل ولا من حيث الأجور ولا من حيث الضمانات الاجتماعية.

ولتقيم عليه الحجة الدامغة كتبت الشهاب تقول يسرنا أن نعلن ما وعد به وزير الداخلية الفرنسي ونذيعه راجين للولاية العامة التمسك به في المستقبل، وأن هذا التصريح إذا دام العمل به يكون من أحسن الآثار الطيبة التي تركها «م. كارد» الوالي الحالي للجزائر يذكره به بعد أبناؤنا أطيب الذكر (الشهاب. س9: 1351هـ).

كما نشرت تقريرا للسيد حميدة بن باديس الذي كان نائبا لدى عمالة قسنطينة والذي تحدث فيه عن نزول الفقر بالجزائريين وسوء حالهم بسبب انتزاع الأرض منهم، وعدم قدرتهم على مفارقتها والرضى بالبقاء فيها بالكراء الغالي الذي يوقعهم في ضعف الحال وذهاب المال، وذلك أن كثيرا من الكولون يأخذون الأرض ولا يقدرون على خدمتها والقيام بها وتحصيل الفائدة منها، يؤول أمرهم إلى كرائها للعرب بالسعر الذي لا يقدر المكتري على تحصيله وتحصيل معاشه والمغرم اللازم له(الشهاب. س13: 1936).

لقد كان طبيعيا أن تعنى الصحافة الوطنية بمشكلات عمال الأرض والفلاحين الجزائريين الصغار، لأن غالبية الجزائريين (4/5) كانوا فلاحين، ملاكي أراضي دفعت بهم إدارة الاحتلال الفرنسي بالتحول إلى فقراء غرباء في بلادهم وجائعين بعد أن انتزعت منهم أراضيهم الفلاحية والرعوية.

وفي الأخير نخلص إلى القول أن الصحافة الوطنية قد اهتمت في مقالاتها بمشكلات الفلاح الجزائري وبمآسيه، وكشفت للرأي العام والخاص عن العوامل التي تسببت في ضياع الأراضي الجزائرية وانتقالها من أيدي الفلاحين الجزائريين إلى المعمرين والكولون، ولعبت دورها في التكوين الفكري والسياسي للأهالي حتى يكونوا على بينة من أمرهم، ويستعدوا لفك القيود عن أنفسهم.

## المراجع

### الكتب العامة:

- ناصر محمد. (1978). المقالة الصحفية الجزائرية من 1903 إلى 1931، المجلد2، الجزائر، ش.و.ن.ت.

- ABBES ferhat. (1962). La nuit coloniale, Paris, Julliard.
- IHADDADEN Zahir.(1883) Histoire de la presse indigène en Algérie des origines jusqu'en 1930, Alger, ENAL
- KADDACHE Mahfoud. (1987). L'Emir Khaled. Alger, O.P.U.
- KADDACHE Mahfoud .(1980). Histoire du Nationalisme Algérien 1919-1951, TI-TII, Alger: S.N.E.D.

### الصحف:

- الحق: 1895/03/25.
- الإقدام: 1921/08/12.
1923/03/26.
- البرق: 1927/01/01.
- الشهاب: 1926/04/08
1927/03/24
1928/07/05
1928/11/01
شعبان 1351هـ المجلد 13، 1936 - 1937

## المرأة في بلاد المغرب القديم خلال العهد الروماني الأول (27 ق.م – 284 م)

أ. **بنت النبي مقدم،**
قسم التاريخ،
جامعة الجزائر.

عرفت المرأة في بلاد المغرب القديم خلال العهد الروماني وبالأخص الأ ول (27ق.م – 284م) مكانة غير ثابتة في المجتمع إذ لا يمكن الجزم بأنها مكانة عالية ولا بأنها منحطة، حيث كانت تختلف بين طبقة وأخرى وحتى بين نساء نفس الطبقة، ويمكن أن نستشف ذلك من خلال المصادر الأدبية و المعطيات والمخلفات الأثرية سواء كانت نقوشاً أو بعض المصابيح التي تصور المرأة كائنا ضعيفا، سهل المنال مثلما يلاحظ من خلال العديد من المصابيح التي عثر عليها والموجودة بمتحف قرطاج (Le Bohec . Y, 2005, : XXXV, Fig 59) .

والجدير بالذكر أن النقوش تعطينا صورة أكثر وضوحا وتنوعا واختلافا من نموذج لآخر عن تلك التي يعطيها لنا كلا من الوثني أبوليوس"Apuleius Lucius" (125م؟- 180م؟) من مداورش (Madauros) والمسيحي تارتوليانوس القرطاجي " Quintus septimus Florus Tertullianus " (160م؟– 240م؟) ؛ وإذا كانت النقوش التشريفية لبعض النسوة بين القرن الأول والثالث الميلادي تشير لمكانة سيدات المجتمع ببلاد المغرب ومكانتهن الإجتماعية ودورهن الثقافي الذي لعبنه في المجتمع وخاصة الاقتصادي، فإن النقوش الجنزية تخبرنا عن دور المرأة الأسري وعن قيمتها ومكانتها في العائلة حيث تشرف على البيت كزوجة وأم ، وهو الدور و المهمة المقدّسة آنذاك للمرأة والذي لم تكن تستحقه سوى النساء الحرائر، فما تروناً"Matrona" في اللغة اللاتينية تعني أم العائلة ، سيدة مجمع ، سيدة محترمة ، وهي مشتقة من ماتريس" Matris " وماترابوس"Matrabus" أي إلهة المكان المكلّفة بحمايته ( Benoist.E ; Golezer. H, 1892 : 882).

وإذا كانت النقوش تصور المرأة على أنها أم العائلة "Mater Familias" ، وربّة البيت وسيدة "Domina" وحارسة الأسرة ،أوالكوستوس "Custos" ، وتارتوليانوس بنفسه يشهد على هذا الأمررغم انتقاده للمرأة آنذاك، بقوله بأنه لا يوجد بيوتا أكثر تنظيمًا وإدارة من بيوت الرجال المتزوجين ، في حين كل شيء سيئ لدى العزاب منهم، فمنافع الخصيان تنتهي، وثروات الجنود تبدد، والمسافرين دون زوجات محطمين (De exhort, Cast : II, 12) ، إلا أن المصادر الأدبية تحطم أحيانا هاته الصورة الجميلة للمرأة والنموذج الفاضل المزركش بالأخلاق الذي يحب ويتفانى من أجل الغير سواء في الأسرة أوالمجتمع ، كما سنرى من خلال بعض النماذج لاحقا على سبيل المثال لا الحصر، محاولين إظهار دور المرأة في الأسرة والمجتمع.

فهذا أبوليوس "Apuleius" "يصف زوجة وإبنة أحد خصومه هيرنيوس روفينوس "Herennius Rufinus" ووالد زوجة بونتيانوس "Pontianus" (لوكيوس أبوليوس . 2004: 8-11) ، و بونتيانوس هو إبن بيدونتيلا""Emlia Pudentilla زوجة أبوليوس "Apuleius" في دفاعه " Apologia " عن نفسه من تهمة السحر بأبشع الصفات الأخلاقية وينوه بسيرتها في المجتمع والمدينة بأحط النعوت (Apulée, Apol : XXV-LXXVI).

وهو إذ يشير لهذا الأمر في دفاعه عن نفسه حين اتهم بممارسة السحر والشعوذة ليوقع ببدونتيلا في شراكه وحبه، إنما يعرف أن الإشارة إلى شخص بممارسة الدعارة دون تصريح ، إذا كان مواطنا تعرضه للمساءلة القانونية( Cod.Theod: IX,9) بتهمة القيام وأيضا الإخلال بالأخلاق الحميدة التي ينبغي أن يتصف بها المواطن ويتميز بها عن العبد ، خاصة وأن مهنة الدعارة لم يكن مسموحا بها للمواطنين وإنما فقط للعبيد ، وأما للمواطن الذي يريد القيام بها فعليه التصريح بذلك رسميا أمام هيئة القضاة ، حتى لا يتعرض للعقوبة (Ladjimi sebai . L (a) . 1999, :11).

ويتحدث تارتوليانوس "Tertullianus" ( حوالي منتصف القرن الثاني الميلادي) عن النساء اللائي يتصفن بالتبرج والطيش والتبذير والوقاحة والإنفاق والمجون والفسق والمرأة هي "بوابة الشيطان" بالنسبة له (De Cult.fem :I ,1) حتى أنه يرى أنه لم يعد هناك ما يميز السيدة "matrona" عن العاهرة سوى اللباس ، فسيدات المجتمع كن يلبسن الستولا "Stola" التي تميزهن عن بقية النساء ولكنهن أصبحن يضعن الكثير من الحلي والمجوهرات ويتبرجن مثلهن مثل الساقطات (Tertullien, Apologétiqu : IV ;3) و الستولا"Stola" لبا س السيدات المحترما ت في العهد الروما ني وهو فستا ن طويل يغطيها حتى قدميها يوضع فوق القميص الداخلي وبه حزام يعقد تحت الثديين أو على مستوى الخصر، يمسك عند الكتفين بأبازيم إذا كا ن دون أكما م، وأما إن كا ن بأ كما م غير مخا طة فيمسك طرفي الكم بالأبازيم على طول الذراع مع ترك فتحا ت ليظهر من خلالها، مما يعطي للسيدة مظهرا أنيقا ، وكان مجلس الشيوخ الروما ني يعا قب السيدة التي تظهر من دونه أمام العامة (De pallio : 4 ; Daremberg. CH, Saglio. Ed : 1522).

كما يرى تارتوليانوس أيضا أن بعض النسوة بلغ بهن حب البهرجة والسطحية لدرجة أنهن بددن بسهولة ثروات أزواجهن رغم أنها ليست ملكا لهن (Ad uxor : I, 4) والنسوة اللواتي يذكرهن تارتولبانوس هن في غالب الأحيان «ثرثارات، كسولات، مدمنات على الخمر، عاشقات للترف» (Ad uxor : I, 8) ويضيف أن الخمر كان محرما قبل عهده على النساء تحريما قاطعا يصل حد الموت ويذكر حادثتين سبقت عهده فقد حكم على امرأة بالموت جوعا من قبل مجلس العائلة لأنها خربت أدراج قبو الخمر، وقتلت أخرى من قبل زوجها متنيوس "Metennius" لأنها تذوقت الخمر فقط ،

ولذلك كان لزاما على النسوة تقبيل أقاربهم حتى يعرفوا من رائحة أنفاسهن إن كن تناولن الخمر أو تذوقنه...أما اليوم..فالنسوة تقبلن دون خوف من تأثير الخمر (Tertullien, Apologétique :VI,4,56 ; Ladjimi sebai .L,(a). 1999 : 05) .

ولأن تارتوليانوس رأى أن النساء وقعن في الخطيئة اقترح عليهن إتباع منهاج آخر يستطعن به التفكير عما وقعن فيه ويصبحن أكثر جمالا ورونقا في رسالته عن زينة المرأة «De Cult Feminarum» حيث يقول في جزء منها (Decult, Fem : II, 12) : «اتخذن من البساطة بياضكن، ومن العفة حمرتكن، ومن التواضع كحل أعينكن، ضعن الصمت على شفاهكن، علقن كلام السيد في آذانكن، في رقابكن نير المسيح، عليكن بإحناء رقابكن طاعة لأزواجكن ، وها أنتن مزينات بما فيه الكفاية. أ شغلن أيديكن بغزل الصوف، وقيدن أرجلكن في بيوتكن، وبهذا تصبحن أكثر جاذبية وسحرا مما لو تزينتن بالذهب. ولتكن الاستقامة حريركن، والقدا سة لباسكن، والاحتشام أرجوانكن، فبمثل هذه الزينة والحلي تفزن بالله حبيبًا».

ولو تأملنا قليلا في بعض نماذج النقوش سواءا التشريفية أو الجنزية لوجدنا نموذج هاته المرأة التي يريدها تارتوليانوس في رسالته ؛ وحسب دراسة جاكلين كرابيا (Carabia. J. 2005 :21-22) فإن الطاعة كانت من صفات المرأة في العهد الروماني بإفريقيا حسب النقوش دوما، وسياسة أوغسطس الداعية بالعودة للأخلاق كان لها أثرها في إفريقيا، وليس هذا فحسب بل إن النقوش التي تشير لأخلاق وصفات المرأة كثيرة و متنوعة ، وتصور لنا بعض النماذج التي تبين دورها في الأسرة والمجتمع، ورغم تداخل أداور هاته النماذج مع بعضها البعض إلا أننا سوف نحاول أن نذكر بعضًا منها على سبيل المثال لا الحصر.

1 – المرأة الزوجة بوستوميا

ماترونيلا "Postumia Matronilla" من فريانة (Thelepte) ، اجتمعت فيها تقريبًا كل الصفات الحسنة " زوجة لا تقارن، أم صالحة، تقية، جدة، محتشمة وعفيفة، مجدة ونشيطة، عاقلة وفعالة، حذرة ومتيقظة، دائما في نشاط وعمل، زوجة رجل واحد ولم تعرف رجلا غيره، ماتت وعمرها 53 سنة و05 أ شهر و03 أيام" (ILS, 8444) ، ونقيشتين أخريتين تشيران لأخلاق ميتة في مداورش (Madauros) ؛ أنتونيا فكتوريا "Antonia Victoria" ماتت وعمرها 43 سنة، وكانت «تقية، ورعة، قنوعة وبسيطة، حكيمة ومتعقلة ،ذات أخلاق جذابة» (ILS, 8452)، ونفس النعت بالنسبة لأرينيا فيكتوريا بعين الحجة (Agbia) بتونس حاليا، المنعوتة بصاحبة الأخلاق الجيدة (ILS, 8446) ، ويوليا روغاتا"Iulia Rogata" التي جعلتها طاعتها تعيش 40 سنة مع

زوجها أبيوس دوناتوس "G. Appius Donatus" من التوافق والتفاهم التام بعد أن تزوجته في سن 15 وماتت وعمرها 55 سنة (A. E.,1992, 80, 906 ; Gsell. S. 1893 : 109) .

2- المرأة الأم :

على عكس ما هو معروف اليوم فإن المرأة لم تشكل في القديم نصف المجتمع بسبب أن أغلبهن كن يمتن أثناء الولادة ، وبصفة عامة يمكن القول أنها اعتبرت كائنا غير كامل وأقل مكانة من الرجل بسبب الأمراض الكثيرة حسب الأطباء والفلاسفة آنذاك (Gourevitch. D. 1984 ; Bohec. Y. 2005 : 61 ) والتي كانت تجعل المرأة تكبر قبل أوانها عن الرجل سواءا منها الأمراض المعنوية أو الجنسية وحتى الجسدية (Gourevitch. D. 1984 : 71-83 ; André. J. 1987 : 129) ، ورغم ذلك فإن هذا لم يمنعها من تأدية رسالتها المنوطة بها كي تصبح أمًّا ، خاصة وأن هاته الزوجة التي يجدر بها أن تكون أمًّا كانت تختار بمقاييس وشروط معينة ، لأنه في نظر الرجل في العهد الروماني الأول كان هناك نوعان من النساء : نوع يصلح لأن تكون زوجة وأ م، وآخر لا يصلح لذلك (Gourevitch. D. 1984 : 105) وفي حالة عدم الإنجاب يتم الطلاق حتى وإن كان الزوج يحب زوجته.

ونلاحظ أن هاته الوضعية والأحكام على المرأة قد ا ستمرت حتى في العهد الإمبراطوري الثاني من العهد الروماني (284م – 476م) رغم انتشار الدين المسيحي ويتجسد ذلك بوضوح مع خليلة أوغسطين"Augustinus"حسبما ذكره في اعترافاته (Confessions,IV,2) ورفض والدته مونيكا "Monica" لأن تكون تلك الخليلة زوجة له رغم وجود طفل بينهما ، وخطبتها له فتاة أخرى ( Confession :, VI, 15, 25 ; Madec. G. 2008 : 7-9) وبرغم انفصال أوغسطين عن خليلته إلا أنه أخذ إبنه أديود ا "Adéodat" ليتكفل بتربيته ، فالأطفال كانوا مهمين جدا للرجل آنذاك ؛ حتى أن الزواج كثيرا ما كان لأجل الإنجاب (André. J, 1987, p 128-129) ، ولذلك حرم على المرأة الإجهاض قانونيًا (Cod. Théod : XVI, 10) ، واعتبر لاحقًا قانون ثيودوز الإجهاض إحدى جرائم قتل الأطفال ، وأما دينيا فإن "منع الولادة هو التعجيل بالقتل"(Tertullien, Apologétiqu : IX, 8 ; Robert. J-N. 1997 : 346-347).

وكانت المرأة تحب إنجاب الأولاد حتى وإن أثر ذلك على صحتها أو حياتها ، كتلك السيدة التي وصفت بالعظيمة لكونها أما و زوجة صالحة، وقامت بالكثير من المهام في حياتها ، السيدة روبريا فيستا "Rubria Festa" من شرشال (Caesarea) ، ماتت وعمرها 36 سنة وهي تضع مولودها العاشر ، وهي من كانت ترضع رضيعها حتى يبلغ السنتين (CIL, VIII, 9162) وكانت فلامينا "Flamina" أي كاهنة ( (a) : 173n°22 Briand-Ponsart.C. 2003,) وأما سارجيا عمارا "Sergia Amara" فقد توفيت وعمرها 37 سنة تاركة وراءها سبعة أولاد وبنت، في حين سولبيكيا فيكتوريا " Sulpicia Victoria" ، من سور الغزلان (Auzia) فتوفيت وهي أم لعشرة أولاد (CIL, VIII, 9162).

هذا ولم تكن الزوجة أبدا تتردد عن الولادة إن لم تكن عقيمة خاصة وأن العقم اعتبر دوما أنثويا وعلى المرأة المتابعة المستمرة مع القابلة لمداواتها ( André. J, 1987, p 129) ، ولذا فإن لم يترغب سيد البيت في الطلاق للزواج من أخرى يتم تبني طفل أو طفلين أو أكثر إن شاء وزوجته ذلك، ففي قرطاج تشير النقيشة المأتمية ليوليا أولتريكس "Iulia Ultrix" إلى رضع "alumni" قامت بتبنيهم هاته السيدة، وفي تيمڤاد (Thamugadi) أيضا تشير النقيشة التشريفية التي تمت بها تهنئة الزوجين من عائلة سيرتي "Sertii" لتبنيهم طفلين ، وبشرشال (Caesarea) حالة أخرى تبين تبني السيد أتيوس أبولتونيوس "Q. Attius Appolonius" لطفلة ،وابنته أيضا قامت بتبني واحدة وكلا الطفلتين المتبنيتين توفيتا في وقت واحد، لكن لم يذكر سبب الوفاة (Hoerni. C. 2008 : 95) ؛ وبسور الغزلان (Auzia) نصبت السيدة أولبيا بوتيولانا "Ulpia Putiolana" نصبين متشابهين، متقابلين أهدت واحدا لإبنها المتبنى وقد توفي وعمره 06 سنوات والآخر لإبنتها المتبناة والتي توفيت وعمرها 09 سنوات (IL, Af,9172 ; 9173).

ونشير إلى أن بعض العائلات كان لديها أطفال لكن رغم ذلك كانت تقوم بالتبني لأن بعض النقوش تشير الى الوالدين والأطفال الشرعيين والمتبنيين، لكن السؤال الذي يطرح نفسه: كيف ومن أين كان يتم التبني؟ لأننا لا نعرف إن كان يتم توثيق ذلك رسميا أم لا! وهؤلاء الأطفال المتبنين، هل هم شرعيون أم غير ذلك؟ - خاصة إذا علمنا أنه كان يتم أحيانا التخلي عن أطفال شرعيين بسبب عدم القدرة على تربيتهم وتوفير طعامهم من قبل أولئك الفقراء، أما بالنسبة لأولئك الأغنياء فكانوا يتخلون عن أطفالهم أحيانا بسبب سياسة وقانون الإرث ولذا كانوا يحبذون تحديد العدد وعدم الإكثار من الأطفال وكانوا يفضلون الإبقاء على الأولاد والتخلي عن البنات خاصة الكبرى منهن (Puccini-Delbey.G.2007: 260) .

3- المرأة الملاكة :

أثبتت النقوش أن منطقة بلاد المغرب القديم عرفت الكثير من النساء الملاكات اللواتي استطعن الحفاظ على ثرواتهن بل أحيانا تكوينها وتنميتها، وذلك لأن النساء الملاكات لأراضي بمساحات كبيرة و ثروات لا بأس بها وأحيانا طائلة لم تكن فقط من ذوات الأصل الغني اللواتي ورثن الثروة والأرض عن آبائهن وإنما أحيانا كن من أصل متواضع بسيط (Briand- Ponsart.C .2003, (b) : 80 ) لأنه في العهد الإمبراطوري الأول لم يعد هناك ما يمنع المرأة من الإرث قانونا لأن النساء من أصل ثري أصبحن يتزوجن بطريقة السين مانو "Sin manu" بمعنى تحافظ على علاقة الرابطة والإسم العائلي لها وليست تابعة للزوج ولا لسلطته، ولذا يحق لها أن ترث من والدها مثلما يرث إخوانها من الذكور.

ويعرف أيضا أنه قانونيا مع العهد الأوغسطي أصبحت المرأة ذات استقلالية كبيرة وحقوق مساوية لحقوق الزوج، كما أنه لا يحق للمرأة أن تورث أبنائها إلا إذا حررت وصية بذلك، تماما مثلما فعلت بيدونتيلا زوجة أبيلي من مداورش (Apulée, Apol : XCIII, 4, LXXII, 6) مع ولديها بيدونس "Pudens" وبونتيانوس "Pontianus" حين أعطتهما ما يمكنهما من العيش (Apulée, Apol : XCIV, 1) خاصة وأنها كانت من أثرياء طرابلس (Oea) أي "Locuples Femina" حسبما وصفها زوجها (Apulée, Apol : XCII, 3).

كما اعتبرها كذلك من النساء الذكيات لأنها استطاعت تنمية ثروتها بنفسها بل وأيضا تنمية إرث ولديها (Apulée, Apol : LXX, 6). وهي التي كانت تنظم استثماراتها الزراعية وتربية قطعان الأغنام والأبقار وحتى الخيول. وكانت تستخدم عبيدها كيدٍ عاملة زراعية، خاصة وأنه كان لها عدد كبير منهم لأنها عدا عن اليد العاملة التي تستخدمها في الضياع وخدمة الأرض والمنازل الخاصة بها المنتشرة في مناطق مختلفة بإقليم طرابلس (Apulée, Apol : XCIII, 4, LVI, 5) فإنها تنازلت لولديها عن 400 عبد لخدمتهما (Apulée, Apol : XCIII, 4).

ويذكر أبيلي كل شيء عن ثروة زوجته وعن تسييرها، ويوضح أن عائدات الأرض هي الأساس في ثروة بيدونتيلا التي كانت تحاسب وتدقق في الحسابات مع المزارعين "Uilici" والبقارين "Upsoliones" وسواس الخيل"equisones" ( 2003 : 88, Pavis . Briand- Ponsart, C,(b) d'Escurac. H.1974: 94 -95 ).

كما كانت في المناسبات تكرم سكان طرابلس (Oea) مثلما فعلت في عرس إبنها بونتيانوس حيث أهدت لسكان المدينة عطايا "Sportulae" بقيمة50.000 سيسترس، وكذلك الأمر حين بلغ ابنها الأصغر وارتدى لباس الرجولة (Apulée, Apol : LXXXVI, 710).

ويشير إلى أن ثراء بيدونتيلا هو الذي كان وراء تخوف عائلتها من زواجها بأبيلي الأصغر منها سنا وهو ما جعل إبنها الأكبر بونتيانوس يعود من روما ووالد زوجها يرغب في تزويجها من أحد أبنائه حتى لا تخرج الثروة من العائلة، ويرى بعض الباحثين أمثال إميلي فنتهام " E. Fantham" أن بيدونيتلا فضلت الزواج من أبيلي بدلا من أحد أثرياء المدينة رغبة منها في الحفاظ على استقلاليتها وحريتها وحتى تبتعد عن الضغط الاجتماعي بمدينتها، كما أن امرأة مثلها مثقفة إن تزوجت من زوج شاب أصغر منها حصل على وظيفة فيلسوف بقرطاج سوف يجعلها تعيش عيشة رائعة وأرقى من تلك التي كانت ستعيشها إن بقيت في طرابلس (Oea) مع زوج أكبر منها سنا (D'après Briand -Ponsart, C. 2003(b) : 88, n°60).

والملاحظ من خلال النقوش والنصب التشريفية أن المرأة الملاكة كانت مثلها مثل الرجل تساهم في بناء وتنمية المجتمع وتقدم ما بوسعها تقديمه لبلدتها

كما فعلت مرتيما "Martima" (ILALg, I, 1349) التي نعتت بدومينا "Domina" المالكة لأملاك وضيعة العرية (Saltus Bagatensis) الواقعة بين قسنطينة (Cirta) وعنونة (Thibilis) ، وقد أنشأت أسواقا بالمشاركة مع زوجها باكيوس فيكتور روفينوس " M. Pacius Victor Rufinus" وهو من عائلة فرسان خميسة (Thubursicu Numidarum) ( : 2003 . Briand-Ponsart.C, (b)82).

وأما كورنيليا فالنتينا "Cornelia Valentina" من تيمقاد (Thamugadi) وزوجة بلوتيوس فوستوس "M. Plotius Faustus" المسمى سيرتيوس "Sertius" وكان "كاهنا دائما" للمدينة وفارسا (CIL, VUI, 2394 ; 17904-17905)، قامت مشاركة مع زوجها ببناء سوق للمدينة، وبناء منزل خصصا الطابق الأرضي منه لمجموعة من الدكاكين لتأجيرها والكسب منها (Briand – Ponsart, C. 2003, (b) : 87) وبنفس الوقت يساهمان في توفير العمل لمن هو بحاجة إليه، وغيرهن كثيرات ممن امتلكن ثروات بصفة مستقلة عن أزواجهن وعائلاتهن وكن يسيرنها ويساهمن في بناء وتشييد ما تحتاج إليه المدينة من مرافق ضرورية لتنميتها، والجدير بالذكر هو أنه ليست المرأة المالكة للثروة والأراضي فقط من كانت تساهم في بناء المجتمع ببلاد المغرب وإنما أيضا الفلامينا "Flamina".

4- المرأة الفلا مينا "Flamina":

الفلامينا هي الكاهنة و لغويا بالاتينية هي زوجة الفلامينيكوس "Flaminicus" (Benoist. E, Goelzer. H. 1892 : 590) وتحصل عليه بزواجها من الكاهن، لكن في العهد الإمبراطوري الأول نجد أنه حدث تغييرا في هاته الوظيفة حيث أنه لا يتوجب على المرأة للحصول عليها أن تكون زوجة لكاهن لأنه من خلال النقوش والأنصاب التشريفية والتماثيل التي قدمت لبعض منهن في الساحات العمومية لمدنهن يثبت عكس ذلك، إذ أن البعض منهن كان أزواجهن يمارسون مهنامختلفةوبعضهن لسن متزوجات مثل الكاهنة الشابة فلافيا بكاتتا "Flavia Pacata"الكاهنة الدائمةلمستوطنة فريانة (Thelepte) وأيضا كاهنة عين العسكر (Sutunurca) وكاهنة توقة (Dougga) بتونس، وغيرهن أخريات (ladjimi Sebai, L,(ب).1990 :655) .

ويعرف عن تلك الكاهنات أنهن ساهمن كثيرا في تطوير مدنهن، والكهانة هي من أعلى الوظائف الرسمية سواء على المستوى المحلي أو على مستوى المقاطعات التي حصلت عليها المرأة، كما كن يساهمن في خزينة المدينة،وأصبحت الكهانة تورث من الأب أو من الزوج ( : Briand Ponsart. C (b) , 2003 84) ، لكن إرثها ليس شرطا ضروريا للحصول عليها لأنه أيضا يمكن شرائها لمن تملك المال من العائلات الثرية، وكانت الفلامينا أو الكاهنة ترتدي لباسا خاصا بها يميزها عن بقية سيدات المدينة وأيضا تسريحة الشعر مختلفة ( -651 : 1990. la djimi Sebai. L,(b)652) .

وقد بلغ عدد النصوص التي تتحدث عن كاهنات بلاد المغرب حوالي 68 نقيشة بين تشريفية، ونذرية مأتمية موزعة جغرافيا كما يلي:

39 بالبروقنصلية و13 بنوميديا بين قسنطينة (Cirta) وتيمقاد (Thamugadi) ، 01 بإقليم طرابلس ببوغار (Gighthis)، 06 بإقليم بيزاصينا ، 03 بموريطانيا القيصرية و06 بالطنجية (Ladjimi Sebai, L,(b), 1990 : 652-653).

أول كاهنة بالمغرب القديم كانت كاهنة قسنطينة (Cirta)، كاوليا فاليريا بوتيتا "Caelia Valeria Potita" سنة 42- 43 م ، وقد قد مت للمدينة نصبا تذكاريا عرضه مترين على الأقل (IL ALg. II, 550) ، ومنهن من أهدت لمدينتها مسرحا بقيمة 400.000 سيسترس أمثال آنيا أيليا رستيتوتا "Annia Aelia Restituta" بقالمة (Calama) (I.L.A lg. I, 286 ; A.A.A, 9, 146, 3, p 19) ، وبعضهن كن فلامينا أو كاهنة لمجموعة من المستوطنات والمدن في آن واحد ، مثل كلوديا فيتوزا تارتولينا "Clodia Vitosa Tertulina" التي كانت كاهنة لأربع مستوطنات: قسنطينة (Citra) ، ميلة (Milev)، سكيكدة (Rusicada) والقل (Chullu) (CIL, VIII, 18912 = ILS 6856 ; IL Alg, II², 24686).

وفي عهد الإمبراطور كلاوديوس نجد لكينيا بريسكا "Licinia prisca" بدوقة ( Thugga ) وهي معتوقة لكينوس روفوس "M. Licinius Rufus"، أهدت للمدينة معبدا كلفها الكثير من الأموال للآلهة: فورتونا "Fortuna"، فينوس (Vénus) وكونكورديا "Concordia"، و يبدو أنها وصلت لهاته المكانة بسبب ثروتها لأنه لا يمكن لواحدة ذات أصل وضيع مثلها أن تصل لتلك الوظيفة ( Briand – Ponsart.C, (b), 2003 : 85).

في حين أهدت بوليا باولا لاينتيانا "Iulia Paula Laenatiana" نصبا لمنيرفا " Minerve " ( آلهة الحكمة، الحرب الفنون والعلوم ؛ نعمة ، ح . 1994: 273؛ Commelin. P, 1994 : 29-33) ووجبة غذائية لمواطني دوقة (Thugga ) وعطا يا وهدايا " Sportulae" (CIL, VIII, 26525 ; 26490 = IL Af, 522 ; 518) ؛ وهناك أخريات كان يتم شكرهن وتكريمهن من قبل مواطني مدنهن بسبب ما يقدمنه من خدمات وعطايا لمدنهن ومواطنيها كما يظهر من خلال بعض الأنصاب التشريفية و التكريمية لهن (Briand-Ponsart. C. 2003 , (b) : 85) كأنيا أيليا رستيتوتا " Annia Aeilia Restituta" (Ladjimi Sebaï.L, (b), 1990 : 669 ).

5- المرأة الطبيبة:

كان الطب يمارس من قبل العبيد والمعتوقين ونادرا ما يمارس من طرف المواطنين الأحرار، حيث بلغ ثمن العبد الطبيب والأمة القابلة 60 سوليدي "Solidi" (Cod. Jus, 6, 43) ، وقد اضطر القدماء لتكوين النساء وتعليمهن الطب بسبب الأمراض النسائية المتعددة وحشمة المرأة من انكشافها أمام الرجل الطبيب خاصة ما يتعلق بالجهاز التناسلي، مما أدى لظهور طبيبات "Médicae". ومشكلة الأمراض النسائية والتوليد والولادات المتعسرة أدت أيضا لظهور وانتشار القابلات "Obstetrix"،

ويعتقد أن القابلة لم يكن يتوجب عليها أن تتلقى تعليما طبيا كما تفعل الطبيبة وإنما تبدأ كمساعدة لها بالتلقي والتدريب "Ministrae" (André. J, 1987 : 124 -127) وحسب سورانوس الأيوني "Soranos d'Ephèse" (Traité de Gynécologie : I, 4) في القرن الثاني الميلادي، كان يتوجب أن يتوفر في القابلة: "الذكاء، الذاكرة، حب العمل، السرية.... الحيوية، و أحيانا يشترط أن تكون ذات أصابع طويلة ونحيلة وأظافر مقصوصة".

ولعل عدم تعلمهن هو ما جعل أغلبهن يعتمد على الملاحظة والتتبع، وأحيانا وصف الدواء يكون ناتجا عن التجربة ويذكر بلين (Pline, H. N : XXVIII, 7, 8) أن القابلات المحنكات كن يصفن البول للحكاك، والجروح الملتهبة، وخاصة لإلتهاب الأعضاء التناسلية، ومن الغريب أن هذا الموروث لا يزال ليومنا هذا حيث تعتبر بعض الجدّات في بعض القرى النائية وحتى في الصحراء أن البول يداوي الطفل بسرعة بعد الختان خاصة إذا ختن وهو لا يزال رضيعا فإنه يبرأ بسرعة، ويواصل بلين على أنهن كن يؤكدن أن شرب بول الماعز مخلوطا مع بعرها يشفي المرأة من الافرزات المهبلية.

كما كن لا يساعدن أو يشرفن فقط على الولادة وإنما على كل ما يتعلق بالطب النسائي، ويتدخلن في حالة العقم خاصة إذا فشل السحر في مداواة المرأة منه، وأيضا يشرفن ويتتبعن خطوات الحمل للمرأة في حالة طلاقها ويثبتن إن حدث فعلا الحمل قبل الطلاق ويبعدن عن المرأة الحامل أي امرأة حامل أخرى ، حتى لا يتم استبدال الطفل في حالة وفاته أثناء الولادة بآخر (في حالة كونه وريثا لرجل غني) ويقمن أيضا بالكشف عن النساء من العبيد اللواتي يشترين إن كن عذراوات، ويذكر سانت سيبريون "ST. Cyprien"(Cypr, Epist : 4, 4, 1) مهمة القابلة بالكشف عن العذراوات ، حيث يقول أنه لا يتم إدماج الراهبات اللواتي كن يمكثن في الكنيسة مع الشمامسة، بمجلس الأوفياء إلا إذا أفادت القابلة بشهادتها بعد فحصهن أنهن عذروات، وأيضا سانت أغسطين "St. Augustin" (Aug, Ciu : 22, 8) يذكر حادثة لفتاة فقدت عذريتها نتيجة سوء فحص القابلة المستهترة . وكانت الطبيبة تعالج النساء ، الحمى ، الجرب، الأورام الجلدية ، وعضّات الكلاب المصابة بالكلب (André. J, 1987 : 130-131) وحتى الاضطرابات الهستيرية تماما مثلما حدث مع إيميليا بيدو نتيلا "Emelia Pudentilla" التي كانت تعاني من نوبات هستيرية، قال عنها الأطباء والقابلات أنها ناتجة عن تقلصات في الرحم، ولشفائها لا بد لها من الزواج كدواء (Apulée, Apol : 69, 2-5).

ويبدو أن ظاهرة الاضطرابات الهستيرية كانت معروفة في العهد الروماني وأن الترمل لمدة طويلة في حالات النساء الشابات، يتسبب لاحقا في خلق هاته

النوبات الهستيرية ؛ وحتى النساء كن يعرفنه جيدا ولسن محتاجات لطبيبة أو قابلة لتخبرهن به مثلما حدث لبيدونتلا التي أصبحت بعد هاته الوصفة من طبيباتها وقابلاتها زوجة لأبيلي من مداورش ( Gourevitch. D, 1984 : 117 ; André. J, 1987 : 129 ; Gagé. J : 2391) وليست المصادر وحدها التي ذكرت المرأة المهتمة بالمجال الطبي ببلاد المغرب وإنما أيضا النقوش مثل نقيشة سوق أهراس (Thagaste) ، التي تتكلم عن كايليا فيكتوريا "Caelia Victoria" ، التي كانت قابلة "Obstetrix" ووصفت بأنها مدبرة "Paedagoga" (IL, Alg, I, 887 ; CIL, VIII, 1506).

وسواء كانت المرأة وثنية أو انضمت إلى الدين الجديد "المسيحية" بعد انتشارها ببلاد المغرب القديم فإنها ظلت بطابعها المميز لها ، تلك المرأة الخدوم المتفانية لأجل عائلتها ومجتمعها وحتى دينها مثلما فعلت ربى "Robba" (من البنيان(Alamiliaria) قرب معسكر) وصلصا "Salsa"( مسيحية من تيبازة رميت في البحر لأنها رمت بصنم الإله في البحر) أو مونيكا "Monica" (والدة القديس أوغسطين)أو باربتيي "Perpétue" (مسيحية أعدمت مع فليكيتي "Félicité" و آخرين يوم السابع من مارس 203م. (Toutain. J, 1891 : 179;Tertullien, Apologétique :XXXVII ,4 ) ... اللواتي عشن وأثبتن أن المرأة لابد لها من الصمود والمواجهة وأن يتوفر فيها البعض من "صفات العذراء مريم" (Marrou, H, 1953 : 43)، وأنها ليست دوما "بوابة للشيطان" ولا المسؤولة دوما عن الذهاب نحو "الخطيئة ".



المختصرات:

**AAA** : Atlas Archéoloque de l'Algérie.
**AE** : Année Epigraphique.
**ANRW** : Aufstieg und Niedergang der römischen Welt.
**Ant.Afr** Antiquités Africaines.
**Ad Uxor** : Tertullianus,Ad Uxorem .
**Apol.** : Apulée, Apologie.
**Aug.ciu.** : De Ciuitate Dei contra paganos (Saint Augustin, la Cité de dieu ) .
**CIL.VIII** : Corpus Inscriptionum latinarum , t VIII .
**Cod. Theod** . : Codex Theodosianus (code Théodosien) .
**Cod. Iust.** : Codex justinianus (code Justinien) .
**De exort.Cast.** : Tertullianus, De exortatione Castatis .
**De Cult.Fem.** : Tertullianus, De cultu Feminarum .
**De Pallio** : Tertullianus, De pallio .
**H.N** : Histoire Naturelle.
**IL AF** : Inscriptions Latines d'Afrique.
**IL ALG.I et II** : Inscriptions Latines d'Algérie I et II.
**ILS** : Inscriptiones Latinae Selectae.
**MEFRA** : Melanges de lecole française de Rome – Antiquité -

## البيبلوغرافيا المعتمدة

### I) المصادر :

#### 1) النصوص الأدبية :


Apulée,(1960) , Apologie,ed.,et trd., Vallette, 2è édition .Paris : les Belles Lettres.
Pline l'Ancien ,(1848), Histoire Naturelle, livre XIII-XXXI .Collection des auteurs latins. Paris : éd., M.E .Littre.
Saint Augustin,(1855), la Cité de dieu,trad., M.Emilie Saisset, t IV.Paris .
Saint Cyprien ,(1869) ,Traités et lettres , Traduction par M. l'abbé Thibaut, Tours
Soranos d'Ephèse,(2000), Traité de Gynécologie, des maladies des femmes, éd., et trad ., P.Burguière, DGourevitch et Y.Malinas.Paris : les belles lettres. Tertullianus,(1961), Apologétique.Ed.J.P.Waltzing avec la collaboration de A.Servargns. Paris :les belles lettres.
Tertullianus,(1852),Ad Uxorem (Tome III); De Cultu Feminarum (Tome III); De Exortatione Castitatis(Tome III) ; De Pallio(Tome II) ;Œuvres de Tertullien, trad., De Genoude. E-A, 2ème édition. Paris : Louis Vivès.


#### 2) النصوص القانونية :


Codex justinianus ,(1888) . Weidmannos. Recognavit ed,Paulus Krueger Berolinu apud
Codex Theodosianus,(1954).2ème édition.Berlin : ed.Th. Mommsen et P.Meyer


#### 3) النقوش :


Année Epigraphique , (1992) .PUF.
Dessau.H , Inscriptiones Latinae Selectae,Berlin,1954-1955 .
Gsell.S,( 1922) , Inscriptions Latines d'Algérie,Tome I, LA Proconsulaire.Paris ;Tome II : (1957), Inscriprtions de la confédération Cirtéenne , de Ciucul et de la tribu des Suburbures.Publies par Pflaum.H-G.Paris : champion.
Marlin.A,Chatelain.L, Inscriptions Latines d'Afrique .Paris,1925.
Wilmanns.G, Mommsen.Th,(1881) , Corpus Inscriptionum latinarum , VIII .Berlin,1881.


#### 4) المعطيات الأثرية :


Gsell.Stephane,(1911), Atlas Archéoloquique de l'Algérie .Paris.




### II - المراجع :

#### 1) المراجع بالعربية :


نعمة ،حسن، ( 1994 ) ، موسوعة و أساطير الشعوب القديمة و معجم أهم المعبودات القديمة ،بيروت : دار الفكر اللبناني . أبوليوس ،لوكيوس . (2004).الحمار الذهبي ، ترجمة أبو العيد دودو ، ط 3 .بيروت :الدار العربية للعلوم.


#### 2) المراجع بالأجنبية :


André, Jacques. (1987). Être médecin à Rome.Paris : les belles lettres
Benoist,Eugène ;Goelzer, Henri. (1917) . Nouveau dictionnaire latin – français, 11ème édition .Paris : Garnier Commelin.Pierre, (1994) . Mythologie grecque et romaine,.Paris : Pocket .
Daremberg.CHarles,Saglio.EDmond,Dictionnaire des antiquités grèques et romaines,T4.Paris : Hachette
Gourevitch.Danielle, (1984).Le Mal d'être femme, la femme et la médecine dans la Rome antique.Paris : Les Belles lettres .
Grimal.Pierre, (1988) . L'Amour à Rome .Paris : les belles lettres
Gsell.Stéphane, (1893) . Recherches archéologiques en Algérie ,Alger.
Le Bohec.Yann, ( 2005) .Histoire De L'Afrique Romaine ,146 Avant J.-C - 439 Après J.-C.Paris : Picard.
Madec.Goulven , ( 2008 ) . Portrait de Saint Augustin .Paris : Deschée de Brouwer
Marrou.Henri-Irénée, (1953) . L'Ideal de la virginité et la condition de la femme dans la civilisation antique,la chasteté.Paris : coll , problèmes de la religieuses d'aujourdhui
Puccini-Delbey.Géraldine,(2007) . La Vie Sexuelle à Rome. Paris : Tallandier

Robert.Jean-Noël, (1997). Eros romain .Paris : Les Belles lettres.

3) المقالات:

Briand-Ponsart.Claude(a),(2003) « Autocélébration des femmes dans les provinces d'Afrique entre privé et public », actes du colloque qui s'est tenu à Clermont Ferrand du 21 au23 nov. p.p. 171-186.

Briand-Ponsart.Claude,(b),(2003) « Les dames et la terre dans l'Afrique Romaine »,histoire et sociétés rurales.vol.19.p.p. 79-90.

Carabia.Jacqueline,(2005) « L'obéissance aux lois morales dans le monde romain », Temporalités N°02 .p.p. 13-24.

Gagé.Jean,(1986) « Les pratiques magiques d'épiphanie royale-basiléia-et la mystique impériale aux IIè et IIIè siècle », ANRW,N°16,II,3,pp 2382-2403.

Ladjimi Sebaï.Leïla, (a), « Saintes matrones ou dangereuses dévergondées : deux images des femmes du Maghreb à l'époque romaine », Clio,9/1999,pp 17-36.

LadjimiSebaï,Leïla .(b),(1990).« A propos du Flaminat féminin dans les provinces Africaines », MEFRA,102, 2,p .p. 651- 686.

Pavisd'Escurac,Henriette.(1974) « Pour une étude sociale de l'Apologied'Apulée »,Ant.Afr,t8.p.p. 89-101.

Toutain,Jules,(1891). « Fouilles de M.Gsell à Tipasa : La Basilique de Sainte Salsa », Mélanges d'archéologie et d'histoire, N° 11 .p.p . 179-185.

4) الرسائل الجامعية :

Hoerni,Caroline, (2008) . La représentation épigraphique des femmes dans l'Afrique romaine (1er-6ème siècle). Tome 2, Identités et perceptions sociétales, thèse de doctorat (Histoire et civilisation de l'antiquité). Université Paris-Sorbonne (Paris IV) , France .

# هجرة الألمان إلى تنجانيقيا وثورة الوطنيين ضدهم 1905- 1907

**د. بنيان سعود تركي،**
جامعة الكويت.

تمهيد:

في عام 1890م أبرمت معاهدة هليجولاند بين بريطانيا وألمانيا والتي أعادت تقسيم أفريقيا الشرقية بين الدولتين حيث امتدت أراضي مستعمرة أفريقيا الشرقية الألمانية (تنجانيقيا) في منطقة توزيع المياه بين بحيرتي فيكتوريا وتنجانيقيا. وفي عام 1891م أخذت الحكومة الألمانية على عاتقها تولي المسئولية الكاملة للشؤون الإدارية والعسكرية للمنطقة بدلا من الشركة الألمانية. وأخذ الألمان يتوسعون ويجلبون الفرق العسكرية في محاولة منهم لوضع يدهم على المناطق الداخلية بهدف السيطرة عليها. وقد تم تحويل الأراضي للاستغلال الزراعي، مما يعني تحويل أراضي أفريقيا الشرقية الألمانية إلى ممتلكات للتاج الألماني، وصدر مرسوم بهذا الخصوص في عام 1895م، وأمام مطالب المستوطنين البيض تم أيضا تحويل أراضي القبائل الخصبة للمستوطنين البيض لاستغلالها لمصلحتهم وحكومتهم الاستعمارية. إن ما قام به الألمان يعد وبحق عملية نهب واغتصاب منظم لأراضي السكان المحليين لمصلحة المستوطنين الألمان ( :Ilffe,J.1974) 295.Hatch.J.1972:76. ( تركي، ب.53:2007. الجمل، ش.208:1987. قاسم،ج. 2000: 325).

والدراسة التي نحن بصدد ها تتناول ثورة الفلاحين والتي اشتهرت باسم ثورة ماجي ماجي "Maji Maji" والدور الذي لعبه "تشابروما" زعيم قبيلة نجوني (Ngoni) وغيره من القوى الوطنية في تلك الثورة، وسوف نعطي في البداية لمحات تاريخية عن المنطقة موضحين أبرز القوى المحلية والعلاقات التي تربط بعضها بالبعض الآخر وبعدها نتناول الظروف والأسباب التي أدت إلى اندلاع هذه الثورة الوطنية ضد الألمان محاولين جهدنا تناول وتحليل المؤثرات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي ساهمت في توسع هذه الثورة الوطنية، وبعد ذلك نرصد تطور الثورة والمحاولات التي بذلتها ألمانيا للسيطرة على تلك الثورة الوطنية.

تعد ثورة ماجي ماجي حركة وطنية تهدف للتخلص من النفوذ الأجنبي، ونعتقد أن من أبرز أسباب اندلاع هذه الثورة الوطنية ما يلي:

احتل الألمان المنطقة وغيروا تماما جوانب كثيرة من الحياة اليومية، وفي مناحي الحياة المختلفة اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا، وأصبحت لهم اليد العليا حتى في مسألة الوراثة في الحكم وفي تنصيب من يخدم مصالحهم. إن ما قام به الألمان يعد وبحق انقلابا وتغييرا في ميزان القوى المحلية في المنطقة وإخلال للأوضاع التي كانت قائمة منذ قرون.وكانت مشاركة القبائل في هذه الثورة الوطنية مؤثرة حيث لعبوا دورا أساسيا في

نجاحها خاصة بما تحمله القبيلة من ثقل عددي وعصبية قبلية وحرص على مصالح القبيلة وما يفرضه ذلك من تقديم تضحيات جسيمة حماية لتلك المصالح، فلا غرابة في نجاح قبائل في استقطاب قبائل أخرى إلى جانبها.

ومن أبرز القبائل التي حملت لواء الثورة ضد الألمان في تتجنيقيا قبيلة "نجوني (Ngoni) وعلى وجه الخصوص زعيمها الوطني "تشابروما" (Chabruma)، وتعد قبيلة "نجوني" من أقوي القبائل من ناحية القوة العسكرية التي تملكها، وكذلك قبيلتي "بوجورو(Pogoro) و"الراجندو(Ragindo") وماكوندي (Makonde ) و"مويرو"( Mweru ) . ( Atieno Odhiambo,A.1977:136 .Hatch,J.1972:80.)حراز، س. 1968: 105)

كما شاركت قبيلة "المورارا" (Maorara ) في التصدي للنفوذ الألماني، وتجدر الإشارة هنا إلى أن من بين الزعماء الذين شاروا في الثورة وعلى سبيل المثال لا الحصر عبدالله كيتامبي (A.Kitambi) وسليماني ممبا (Selemani Mamba )، كما يمكن القول بأن سليماني ممبا يعد من أشهر زعماء قبيلة "المورارا"، التي احتلت مكانة خاصة لانها استطاعت أن تستقطب جماعات أخرى للانضمام للثوار والمشاركة في الثورة. لقد كان الرد عنيفا من الطرفين، أي من الثوار ومناصريهم، والألمان والمتعاونين معهم. (Iliffe,J.1974:297.Hatch,J.1972:79) Stephens,H.1968:19. (Wilson,H.1977:157,162. ( Moffett,J.1958:71.Hatch,J.1972:78.) تركي، ب.2007: 62. تركي، ب . 2002: 90. الجمل،ش . 1971: 442.)

وانطلقت الثورة في بداياتها الأولى كحركة شعبية وطنية انتشرت بين الفلاحين. وكان الأهالي قد تكبدوا الكثير بسبب مساوئ الحكم الألماني واحتلال أراضيهم وطردهم منها وإحلال المغتصب الأبيض محلهم وأدى انتشار المعتقدات الدينية والروحية وتبني الزعيم الوطني "تشابروما" لفكرة الماء المقدس إلى جعلها أكثر خطورة والتي أوصلتها إلى الذروة. (Stephens,H.1968:19 .Wilson,H.1977:160)

وسخر المستعمر الألماني من موروثاتهم الاجتماعية والدينية بل تمادى بتشجيع الإرساليات التنصيرية، ودعمها ووفر لها الغطاء السياسي والعسكري، ولهذا ارتبط التنصير في أذهان الأهالي بالاستعمار. وقام المنصرون من جانبهم بالعمل على محاولة القضاء على معتقدات السكان الأصليين من الوثنيين، بل والسخرية من طقوسهم، ومن رقصاتهم الفلكلورية ذات الطابع الديني، ومن محاكاتهم لأرواح أسلافهم، وغيرها من الاحتفالات الوثنية،وللتأكيد على هذه النقطة يرجع "فون جتزن" (V.Gotzen) حاكم محمية أفريقيا الشرقية الألمانية خلال الفترة من 1901- 1906م أسباب الثورة إلى تلك التغيرات التي أدخلتها الدول الغربية على مناحي الحياة المختلفة، وبالذات على النظم القبلية والعادات والتقاليد الموروثة. ( Moffett,J.1958:75)

أما المنصرون فقد بذلوا من جانبهم جهدهم على تحويل السكان الذين تغلب عليهم الوثنية إلى النصرانية. ولم يقتصر نشاط رجال الإرساليات التنصيرية على الوثنيين بل تعداها إلى المسلمين أيضا ، ومن المفارقات أن هناك من رجال الإرساليات التنصيرية من نظر لثورة ماجي ماجي على أنها شكل من أشكال الإسلام، وأن قائدها هو المهدي. (Shorter,A.1972:335)

وكلمة "ماجي" في اللغة السواحلية تعني ماء و"ماجي ماجي" تعني ماء ماء، وهناك من يعتقد أن الماء المقدس ليس الهدف الحقيقي، وإنما أستغل كفكرة لتوحيد الناس، ونعود مرة أخري لنؤكد على عدم دقة ما يدعيه عددٌ من الكتاب الغربيين بأن سكان المنطقة " لا تنظيم لهم" . (ILiffe,J.1979:191. Hatch,J.1972:80)

وهنا لابد من التأكيد أيضا على أن "ماجي" الماء المقدس نُظر له كرمز للوحدة والالتزام ليس فقط بين أبناء القبائل، ولكن بينهم وبين غيرهم من سكان المنطقة بصرف النظر عن الانتماء العرقي أوالديني، ومن المفيد الإشارة هنا إلى أن أحد الأهداف التي سُعي لتحقيقها وهوتجاوز متطلبات القبيلة والدعوة للالتزام بأمرين مهمين وهما الحرب والاخوة، أي طرد الغزاة وبالقوة وإعادة اللحمة الوطنية، وهذا ما جعل الألمان أكثر شراسة في عملية التعامل مع هذه الثورة (Iliffe,J.1974:300.)

ويضاف إلى تلك العناصر عنصر الخدعة والإشاعة، وتكمن أهمية هذا العنصر في امتزاج الخدعة بالإشاعة، وهذا التداخل بين الاثنين خدم الثورة، ولعب دوره في إضفاء الأسطورة والخوارق والقدرات على الثورة وقادتها والسحرة أو ما يطلق عليهم الأطباء السحرة، وهو ما ساعد على توسع الثورة وانتشارها ومكنها من استقطاب عناصر أخرى أنظمت إلى الثوار. لقد أدرك العديد من الزعماء الوطنيين ومنهم "تشابروما: زعيم قبيلة "نجوني" والقادة والسحرة أوما اطلق عليهم الأطباء السحرة أن لا قبل لهم بمواجهة الآلة العسكرية الألمانية بإمكانياتهم المحدودة، ووجدوا في الماء المقدس سلاحهم الفتاك.

ويعتقد أن البدايات الأولى لفكرة الماء المقدس انطلقت من منطقة نجارمبي (Nagarambi) ،وهي الواقعة على نهر (روفيجي)، وعرفت تلك المنطقة بوجود عائلة من الذين يقومون بالسحر الأسود والذي يطلق عليهم محليا "الواغنغا" ( wagang ) والتي تعني الساحر أوالطبيب الساحر. وقد تمكن أحد هؤلاء الأطباء السحرة والذي كان يحظى بمكانة مميزة ، ويدعى" كينجي كتيلي" (kinjikitil )الذي اتخذ له مسكنا على نهر الروفيجي من إقناع زعيم قبيلة" نجوني" (Ngoni) "تشابروما (Chabruma)" بوجود دواء خاص منحته إياه الآلهة، كما أقنعه بأن هذا الدواء الخاص الذي جلبه من جبال "اللوجورو" يحمي الإنسان من المرض والجوع وجميع الأخطار التي تهدده بما فيها الرصاص ،ومن المفيد الإشارة هنا إلى أن الماء المقدس الذي يرش أوتمسح الأجساد به عبارة عن خليط من ماء، وذرة ،وبذور الذرة الرفيعة.

(Iliffe,J.1974:300.Wilson,H.1977:161. Hatch,J.1972:79. ILiffe,J.1967:499. ILiffe,J.1979:186. Mapunda,O. 1968. ( عبد ربه، س. 1977: 162) (Davidson,B.1978:155.

لقد تمكن الساحر كينجي كتيلي" من خداع زعيم القبيلة "نجوني" "تشابروما" الذي كان مترددا في تبني الفكرة، إلا أن الساحر ولتسويق فكرته أقنعه بأن الدواء يحول الماء إلى ماء مقدس "ماجي"، وأن الرصاص يتحول إلى ماء باستخدامه الدواء السحري ماجي، وانتشرت الإشاعة كانتشار النار في الهشيم . ( ILiffe,J.1979:186 Hatch,J.1972:79)

وتردد الزعيم الوطني" تشابروما" في تقبل الفكرة ،ولكن المناصرين للحرب كانت لهم الغلبة ،فالزعيم هو من يتولي دفة المعركة عندما تقرر القبيلة الحرب، والزعامة عادة مرتبطة في الإقدام والشجاعة. (ILiffe,J.1979:186)

لقد ضغطوا للحصول على موافقته وعلى تبني فكرة الماء المقدس، وبالفعل حصلوا على مبتغاهم، وتم تبني الفكرة وتوزيع الماء. (ILiffe,J.1979:186)

لقد عمل الساحر على بيع "ماجي" ،الذي ادعي بأنه مقدس وانطلت الخدعة على الوطنيين واقتنعوا بها، وسرعان ما انتشر الخبر، وأصبح مفعوله كالسحر، ورفعوا راية الثورة ضد النفوذ الألماني وحملوا العلم الأسود مرددين كلمة "مافومي ماجي ماجي"، و"مافومي" تعني الملك. (ILiffe,J.1979: 194.Hatch,J.1972:80.)

لقد وقف أهالي المنطقة ضد الوسائل التي لجأ إليها الألمان في فرض الضرائب، ولعل من أهمها ضريبة الكوخ(Hut tax). وكانت تلك الضريبة قد أدخلت بمرسوم عام 1895م الذي بموجبه تم تحويل أراضي أفريقية الشرقية الألمانية إلى ممتلكات للتاج الألماني، وهى ضريبة أنهكت السكان المحليين الذين لم يتعودوا على هذا النوع من الضرائب، كما لم يتقبلوا تبريرات المستعمر وما يقدمه من مسوغات لفرض هذه الضريبة. (Hatch,J.1972:78-79 Chidzero,B. 1961:8. Johnston,H.1913:413. Wilson,H. 1977: 92. Iliffe,J.1974: 298)

وجد الأهالي أنفسهم أيضا مرتبطين بقضية لا تقل أهمية عما أثرناه، وهي قضية تحقيق العدالة أوالحصول على الحرية، فلا غرابة في أن يذكر الرئيس التنزاني الأسبق (جيوليوس نيريري) عن أسباب الثورة قائلا بأن الرغبة في الحرية من أسباب قيام ثورة ماجي ماجي.(Nyerere,J. 1966: 50) ( الجمل، ش. 1987: 210)

فرض النظام الاستعماري الألماني نظام العمل الجماعي، وتمثل ذلك العمل الجماعي في العديد من أوجه العمل، وقد ألقى الباحث" جونسون" (Johnston) الضوء على هذه النقطة عندما ذكر بكل وضوح وهومحق في ذلك أن سبب الثورة يكمن في سوء الحكم الألماني وإلى فرض الجبايات وخاصة ضرائب العمل على السكان التي لم يتعود عليها أويألفها السكان المحليون، وقد ركز"جونسون" بشكل أساسي على العمل

الإجباري، والذي كان يتم لصالح المزارعين الأوربيين. .Wilson,H.1977:157,160) Stephens,H.1968:19. Higii,K.1982:212. Johnston,H.1913:413.Hatch,J.1972:79)

ولعل المشكلة لا تكمن في أن العمل إجباري، ولكن ما طبق هوبحق ما يطلق عليه نظام السخرة أي العمل دون مقابل ، ونظام السخرة هوفي حقيقته وجه آخر من وجوه الرق والاسترقاق . (Iliffe,J.1974: 298)

ولإلقاء الضوء على هذه النقطة نذكر أن الكونت "جوتزن" ( Adolf von Gotzen ) الحاكم الألماني لمحمية أفريقيا الشرقية الألمانية ( 1901- 1906) تبنى زراعة محصول القطن على نطاق واسع.. وطلب كل زعيم أومسئول عن منطقة أن يحدد قطعة واسعة من الأرض لزراعتها بالقطن على أن يعمل فيها جميع التابعين لسلطته، وتعد تلك البداية الفعلية لثورة "ماجي ماجي" ،وهو أيضا ما أجبر الزعيم "تشابروما " على تبني الثورة. وكانت زراعة القطن قد فشلت فشلا ذريعا في الساحل الشمالي من منطقة تنجانيقيا، ولهذا اقتصرت التجربة على الجنوب (Atimo Odhiambo,E. 1977:136.Iliffe,J.1974: 298.Wilson,H.1977:160.Higii, K.1982:211.Hatch,J.1972:79)

ومن المفارقات أن الممول لهذا العمل مجموعة من صناع المنسوجات الألمان، وكان يحدوهم الأمل بان تنجح هذه الفكرة لأنهم ببساطة يرغبون في الحصول على مصدر بديل للقطن الأمريكي الباهظ الثمن كما يدعون، ولهذا فان إنتاجه في هذه المزارع لن يكلفهم الكثير. ( Iliffe,J.1974: 298.Higii,K. 1982: 211 .Hatch,J.1972:79. Chidzero,B.1961:8. Johnston,H.1913:413. Wilson,H.1977:160)

لقد كانت الانطلاقة الأولى للثورة حيث ينفذ المشروع، مما يوحي بالارتباط بين الموضوعين أي مشروع القطن وثورة "ماجي ماجي"، ومع ذلك لابد من التنبيه على أن مشروع القطن لم يكن قد توسع في كل مناطق الثورة .(Hatch,J.1972:79) ( الجمل ،ش.1987: 212)

لقد قاوم الوطنيون مشروع القطن وأشعلوا جذوة الكفاح الوطني. وبديهي أن يعمد الوطنيون الثوار إلى إحراق القطن في الحقول ،ولعل من الأمثلة على ذلك ما حدث في منطقة "كيلوسا"والتي قام فيها الثوار بإشعال النار في القطن في الحقول. (Iliffe,J.1974:298)(الجمل ،ش.1987: 213)

لعل من الواضح للمتتبع لتطور الثورة أن كثيرا من المتضررين كانوا في حقيقتهم هم المتزعمين للثورة بل إن عددا منهم كانوا في طليعة الثائرين ( Hatch,J.1972:79)

يعتبر بعض الباحثين أن ثورة "الفلاحين" أوثورة" ماجي ماجي" هي أيضا ثورة القطن، وعلى هذا المنوال كان واضحا أن حرق المحصول ومحاولة اقتلاع جذور القطن يعد في حقيقة الأمر تحذيرا صارخا للسلطات الألمانية بل إنه ببساطة إعلان لبدء انطلاقة الثورة. ( Wilson,H.1977:p.160. Iliffe,J.1979: 169).( الجمل، ش.1987: 213)

ولعل مما زاد في نشاط الحركة واتساع نطاق الثورة أعمال العنف والإرهاب الذي مارسته السلطة الألمانية ليس فقط لمواجهة الثورة بل للسيطرة على المنطقة وإخضاعها لنفوذهم وقوانينهم وتشريعاتهم الغربية عن المجتمع. (Iliffe,J.1974:298.Wilson,H.1977:159,160.Chidzero,B.1961:8.. Hatch,J.1972:78.Moffett,J.1958:71-72.Stephens,H.1968:19. Johnston,h.1913:413 )

بحث زعماء عدد من القبائل المناهضين للوجود الأوربي وخاصة الهيمنة الألمانية في أوائل 1905م في كيفية التصدي للنفوذ الألماني، فوجدوا ذلك في معارضة شعب "الماتمبي" Matumbi للسلطة الألمانية وتمرده عليها واقتلاع أشجار القطن إعلانا لقيام الثورة ومن الملاحظ أن الثورة بدأت في بداياتها الأولى وكأنها توقف عن العمل في مزرعة القطن حيث ثار حوالي ثمانية آلاف من الأهالي في مدينة(ماهنج)(Mahenge)، وتم ذلك في 31 يوليو1905م كما وجدوا أيضا في الماء المقدس الذي تبنته قبيلة "نجوني" وزعيمها "تشابروما" ضالتهم المنشودة.

ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد بل تجاوزه حيث نجد بأن القادة الوطنين لم يعترضوا على الأمر ولم ينكروه، بل شجعوا على انتشار فكرة وجود ماء مقدس لمصالح وطنية حسب اعتقادهم، فلا عجب أن كان له مفعوله في توحيد الأهالي تحت هدف واحد ،وقد أعطى ذلك الدافع الرجال الشجاعة والإقدام وخلق لديهم شعوراً بالولاء والانتماء والرغبة في التضحية. (Hatch,J.1972:79. ILiffe,J.1979: 170. Iliffe,J.1974:298)

ومما يثير الاستغراب بالذات عدم الاعتراض أوالسكوت عن الادعاء بأن "ماجي" الماء المقدس يحمي صدور الرجال. ولعل التفسير يكمن في أن الكهنة الروحانيين الذين يطلق عليهم "هونجو" (Hongo) عملوا كل ما بوسعهم لنشر فكرة الماء المقدس كوسيلة لمقاومة التسلط الألماني، ووصل الأمر بعزل كل زعيم يرفض تلك الفكرة ومن الأمثلة على ذلك ما حصل لزعيم منطقة "فيدوندا" الذي رفض" ماجي"، حيث تم عزله وتنصيب الكاهن الروحي مكانه، بل إن زعيم قبيلة "البينا" Bena الذي اعتقد في خطورة فكرة الماء المقدس قام من جانبه بقتل ومطاردة الكهنة ومحاربة الثورة، ولكن كان مصيره القتل من قبل الثوار ، وهذا يبين قوة ونفوذ الكهنة الروحانيين ومدى تغلغل فكرة الماء المقدس ،كما أنه يبين مدى شعور الأهالي بمختلف فئاتهم ومقاومتهم للتسلط والاستغلال الألماني. (Wilson,H.1977:161)

كما أنه من الملاحظات الجديرة بالاهتمام أن السلطات الألمانية الحاكمة لم تعر التفاتا للتحذيرات التي أطلقها "سيف بن عامر" Sefu bin Amir الحاكم الموالي لهم في المنطقة . ،وحذر من احتمال وقوع مشاكل بسبب ما يطرحه الساحر من أفكار، ولكن الحكومة الألمانية لم تلتفت لهذا التقرير وتحذيرات الحاكم إلى أن قام الأهالي باقتلاع جذور القطن. (Wilson,H.1977:160.Iliffe,J.1979: 171. Hatch,J.1972:79. Iliffe,J.1974: 298.) الجمل، ش.1987: 216)

كما أن الحاكم الألماني "جوتزن " (Gotzen )الذي كانت تتوفر لديه قوة عسكرية تقدر بنحو588 جنديا و458 من قوات البوليس في الجنوب أرسل "لنش" Linche أحد ضباطه الألمان على رأس قوة لا تتجاوز مائتي جندي لقمع الثورة في "كلوة"، ولمهاجمة المراكز التي كان يتحصن فيها الثوار، ولكن الضابط لم يتمكن من إنجاز المهمة لمحدودية القوة العسكرية المكلفة بذلك ،بالإضافة إلى أن هذا الضابط أبلغ مرؤوسيه بأنه وجد مقاومة شرسة من قبل الثوار، بل وأكثر من ذلك أوضح في تقرير كتبه بأنه توجد لدى الثوار روح معنوية ليست فقط قوية ولكنها غير عادية. (الجمل، ش.216:1987) ( Iliffe,J.1979:171 .Hatch,J.1972:79) .

لقد انطلق المحاربون لا يحملون في أيديهم من وسائل القتال سوى الحراب، وهاجموا معسكراً ألمانياً، وكان يحدوهم الأمل في أن يتمكنوا من السيطرة على المعسكر وأخذ بنادق الجنود الألمان، وقد تملكهم فعليا فكرة أن الماء المقدس سوف يحميهم من بنادق الألمان، فلا غرابة أن خسائر الثوار كانت فادحة، ويمكن فهم الأمر من زاوية القناعة بما يقومون فيه والإيمان بتأثير الماء المقدس . ( Hatchi,J.1972:80) .

امتدت وتوسعت الثورة بعد بداياتها الأولى، وفي 30 يوليو1905م أبدت العديد من القبائل ليس فقط تأييد الثورة، ولكنها أعلنت رغبتها في المشاركة، وهوما أعطى الثورة الزخم في اندفاعها وتوسعها حيث قامت تلك القبائل باللجوء للصدام المسلح، وقد أثارت تلك الهجمات التي قاوم فيها الثوار السلطات الألمانية الحاكمة. ولعل اهم تلك المواجهات ما قام به محاربو"نجوني" وزعيمهم الوطني "تشابروما"، الذين عرفوا بتصديهم للنفوذ الألماني، ففي 2 أغسطس 1905م شنوا هجوما على مراكز السلطة الألمانية، وعلى وجه الخصوص القريبة منها أوالمجاورة لها، وتحديدا مستعمرة "سونجيا" الساحليةوكان القائد الألماني الكابتن "ريتشتر" ( Richter) المسئول عن منطقة "سونجيا"، قد أشار إلى أن الزعيم "تشابروما" قرر خيار الحرب.( Iliffe,J.1979: 187 ) (Reusch,R. 1959:323.)

كما أنه من المفيد الإشارة إلى أنه في 14 أغسطس 1905م قامت بعثة تنصيرية على رأسها الأسقف "سبيس"(Spiess ) ومعه راهبان وراهبتان وثلاثة من الخدم من الوطنيين يرافقهم عدد من الحمالين الذين ينتمون لقبيلة "نجوني" وزعيمها "تشابروما" برحلة من منطقة"البندكت" من "كلوا كيفنجي" باتجاه محطة "بيرامكو" التنصيرية بالقرب من "سونجيا"، ومن حسن حظ الحمالين الذين كانوا مع البعثة أنهم أدركوا الخطر المحدق بهم مع أنهم كانوا يحملون بعض الأسلحة وذخائر زودهم بها قائد حامية "كلوا"، ولكنهم فضلوا السلامة على التعرض للخطر، ولهذا فقد هربوا بما لديهم من أسلحة تاركين الأسقف ومن معه لمصيرهم. (Moffett,J.1958:72) (عبدربه،س.1977: 163).

ومن الملاحظات الجديرة بالاهتمام أن رجال الدين المسلمين دخلوا على خط المواجهة. ومن القادة الذين ظهروا على مسرح الأحداث، والذي يعد أحد القادة الوطنيين هو"الشيخ"

عبدالله مابانداا (Abdullah Mabanda)، وهوشيخ دين وزعيم قبلي وطني ينتسب إلى احدى الأسر العربية التي تقطن تلك المنطقة من "تتجانيقيا وتكمن أهمية "الشيخ"عبدالله مابانداا" في كونه عربيا استطاع أن يكسب إلى جانبه العديد من المناصرين العرب من أهالي المنطقة، وليس هذا فحسب وإنما عرف عنه بأنه قائد محنك أظهر براعة كبيرة في الوسائل والسبل التي لجأ إليها في تصديه للمستعمرين الألمان ،ويذكر بأنه حصل على ماجي أو الماء المقدس من الزعيم الوطني "تشابروما"،وهذا يبين التواصل بين الزعامات المحلية في المنطقة ومسندة احدهم للأخر لمواجهة التسلط الألماني الذي أضر بالجميع. وتشير بعض الروايات إلى أنه التقى بثلاثة من الجنود الألمان، وكان هؤلاء الثلاثة مكلفين بالبحث عن الثوار، وعلى وجه الخصوص عن قادة الثورة للقضاء عليهم ،وتشير المصادر إلى نجاحه في قتلهم. (تركي ، ب.2007:153-182)( Iliffe,J.1979:171)

وفي هذه الظروف أخذ الشيخ "عبدالله مابانداا" ينظم ما تجمع لديه من قوات ويدربهم ويشن هجمات خاطفة على المراكز الألمانية،وهو ما خفف الضغط عن الزعيم "تشابروما"..لقد ترتب على النجاح الذي تم تحقيقه بعد الانطلاقة الأولى للثورة أن تشجع الثوار على مهاجمة المركز الحكومي في مقاطعة "ليوالي"، والتي تقع على مسافة 120 ميلا غرب "كلوا كفيجي" على الطريق الموصل إلى "سونجيا"، حيث تمكن "عبد الله مابانداا" ومن معه من الثوار في 15 أغسطس 1905م من القضاء على حامية مركز "ليوالي"، والتي كان قائدها الرقيب "فاوبل" (Faupel) .وقد قاومت حامية "ليوالي" الثوار مقاومة شرسة، ولكن تزايد أعداد الثوار والمدد الذي وصل إليهم من القبائل المناصرة جعلهم يسيطرون على القلعة، وأشعلوا فيها النيران وقتلوا من فيها، ومن المفارقات أن الأوربي الوحيد في القلعة كان تاجراً يدعى "ايمير" (Aemer) والذي تمكن من الهرب والاختفاء في المنطقة المحيطة بالقلعة، ولسوء حظه أنه قضى نحبه، فقد عثر عليه واعدم رمياً بالسهام ذات الرؤوس، المسمومة، ومن الجدير بالملاحظة أن الثوار كانوا أثناء زحفهم قد هاجموا العديد من المراكز منها مركز "كنجوبشيري" التجاري وقضوا على جميع جنوده، ونهبوا المحلات التجارية، وتشير المصادر إلى أن الثوار أحرقوا المركز ودمروه وسووا حجارته بالأرض. (Moffett,J.1958:72. Harlow,V.1956:140.) ( عبدربه، س .163:1977)

أخذت أخبار الثورة والزعيم "تشابروما" تنتشر ناحية الشمال عبر نهر "روفيجي" إلى المناطق المحيطة بدار السلام، بل امتدت إلى الجنوب ، حيث برز في شهر أغسطس 1905م قائدان آخران من قبائل "المورارا" لعبا دورا أساسيا ومهما في إعطاء هذه الثورة بعدا جديدا، وهما "سليماني ممبا" (Selemani Memba )و"جومبي جبريل"(Jumbe Gabreiel )، وتكمن أهمية هذين القائدين في انتمائهما لقبيلة تعد من بين القبائل المهمة والمؤثرة في المنطقة حيث تمكنت من استقطاب جماعات أخرى للانضمام للثورة. وقد قام هذان

القائدان "سليماني ممبا" و"جمبا جبريل" بمجموعة من الأعمال الحربية ولم يترددا في مهاجمة الإرساليات التنصيرية، ومن ضمنها مراكز "مازازي" التبشيري، فقد هاجم القائد "سليماني" مقر الإرسالية في 28 أغسطس 1905م، ولكنه وجد أن المقر قد هُجر، مما دعاه إلى تحطيم المكان، وكان القائد سليماني قد وجد عدداً من الحراس التابعين للإرسالية الذين أبلغوه عن مكان تواجد رجال الإرسالية، والذين فروا إلى" مالندي" (Moffett,J.1985:73.Harlow,V.1956:140). (عبدربه ، س.163:1977).

أبلغ الحاكم العام الألماني بتدمير مقر الإرسالية في31 أغسطس 1905م، وهذا ما دعاه إلى إبلاغ الحكومة المركزية في برلين، حيث طلب دعم حكومته ومساندتها للوقوف ضد الثورة، وبالفعل تجاوب القيصر الألماني مع طلب الحاكم الألماني وأصدر أوامره بإرسال طرادين ألمانيين، أرسل الأول من الصين والثاني من المحيط الهادي.وكانت الحكومة الألمانية تهدف من إرسال الطرادين الحربيين دعم ومساندة القوة الألمانية، وكذلك لبث الذعر في نفوس الثوار وقادتهم وعلى وجه الخصوص الزعيم "تشابروما" . (Moffett,J.1958:74)

استمر محاربو"نجوني" في الداخل بقيادة الزعيم "تشابروما" في مقاومتهم للوجود الألماني في منطقة "سونجيا"، وكان لوصول أنباء قتل الثوار لرجال حامية "ليوالي" أثره في إرسال القائد الألماني "فون هاسل" (Von Hasel)قائد حامية "ماهنجي" لملاقاة الثوار، والحد من هذا التمرد الذي أخذ بالتوسع، وبالفعل تحرك "هاسل" ودارت بينه وبين الثوار بقيادة "تشابروما" معركة حامية الوطيس في "لوهيمبرو"، وكانت الغلبة للقوة الألمانية في بداية المعركة، ولكن الأمور سرعان ما تغيرت لصالح الثوار، حيث أُجبر" هاسل" على التراجع بسبب مهاجمة قوات كبيرة من الثوار لحاميته، ووصول نجدات لمساعدة الثوار من محاربين وطنيين، ولعل من أبرزهم محاربوا "البنجوا" Pangwaالذين قدموا لنصرة الزعيم "تشابروما" ( عبدربه، س.163:1977). (Iliffe,J.1974: 299. Harlow,V.1956:140. Reusch,R.1959:323-325)

وعندما عاد القائد الألماني "هاسل"إلى "ماهنجي" كانت المفاجأة الأولى فقد وجدها محاصرة بحوالي خمسة آلاف من الثوار، وتمكن القائد الألماني بعد مقاومة شرسة من صدهم، .لقد حاول القائد الألماني "هاسل" إنقاذ رجال الحامية، ولكنه فشل في مسعاه لكثرة عدد الثوار المهاجمين، وقد لعب نجاح الثوار في السيطرة على المدينة دوره في محاولتهم احتلال قلعة "ماهنجي"، ولكنهم لم يتمكنوا من الاستيلاء عليها وردوا على أعقابهم إلى داخل المدينة .لقد بذل القائد "هاسل "جهده مع رجاله واستماتوا في الدفاع عن القلعة.( Hatch,J.1972:80. Iliffe,J.1974: 299. Harlow,V. 1956: 140.) (عبدربه ، س. 164:1977)

وكان الصدام الآخر في3 سبتمبر 1905م وقد خسر الثوار بحدود 200 مقاتل قبل انسحابهم، وقد علق القائد الألماني بقوله أن هذا دليل على فشل "ماجي" الدواء السحري، ومع ذلك لم يخشى هذا الأمر القائد "تشابروما" من التصدي للنفوذ الألماني ،وقد أبلغه الساحر *كينجي كتيلي* بأن الرجال لم يستخدموا الماء كما يجب، ولكن بالنسبة للقائد "تشابروما" فقد التزم القتال حتى النهاية بصرف النظر عن ما يدعيه الساحر .(Iliffe,J.1979: 187)

أرسل الزعيم "تشابروما" الماء المقدس إلى الزعيم مابيلا Mbeyela ، الذي يعد من القادة الجنوبيين أصحاب النفوذ، وبالذات في منطقة "فيدندا" Vidunda ، فما كان منه إلا استشارة أصحاب القرار من المقربين له فكانت الموافقة على قبول فكرة "ماجي"، وما يعنيه ذلك من المشاركة في القتال ضد الألمان، مع أن الزعيم "مابيلا"عرف عنه تعاونه السابق مع الإدارة الألمانية ،وهذا ما يؤكد ما ذهبنا إليه سابقا حول التعاون القبلي وإتساع نطاق التذمر من التعسف الألماني. وقد قاد "مابنجيري" (Mpengire)أبن الزعيم مابيلا في 19 سبتمبر مقاتلين عددهم بحدود 3000 رجل يضعون شريطاً أحمر على الأيدي اليمنى متجهين ناحية يعقوبي حيث توجد إرسالية، ولكن المقاتلين مع اندفاعهم فشلوا في اقتحام الإرسالية لكونها محصنة بشكل جيد،وعندما أعيد الهجوم في اليوم التالي كانت الإرسالية قد هُجرت وبذلك تم اقتحامها.(Iliffe,J.1979: 189)

عمل الألمان جهدهم للسيطرة على الوضع ووضع حد للثورة، ومن المفارقات أن الإدارة الألمانية لجأت وخاصة في المناطق التي كانت تخضع لسلطتها إلى اعتقال الزعماء أو نفيهم أو إزاحتهم وتعيين المنافسين لهم من أقاربهم، ومن الأمثلة على ذلك الزعيم "ميريرز"، الذي قد انظم للقائد الألماني "نيجمان" (Nigmann)، ثم وضع رهن الاعتقال بعد أن أصبح موضع شك وريبة ، وكذلك زعيم "مكنجورو"، الذي تم نفيه بحجة أنه كان يحضر مقاتليه للتصدي للألمان .(Iliffe,J.1979: 191)

وفي 5 سبتمبر1905م وصلت إلى الحاكم الألماني "جوتزن" أخبار غير سارة تفيد بأن الثوار تمكنوا من السيطرة على عدة مدن، ولاتساع الثورة ووصولها إلى المرتفعات الجنوبية زادت شراسة القتال في مناطق عدة منها في الجنوب والغرب بحيث بلغ اتساع الثورة السهل ليصل إلى حافة الجبل. (Hatch,J.1972:79)

أرسلت الإدارة الألمانية في دار السلام مساعدات عسكرية لفك الحصار عن قلعة "ماهنجي"، وكانت تلك القوة قادمة من "أرنجا"، وتمكنت من فك الحصار عن القلعة في 20 سبتمبر 1905م، كانت خسائر الثوار هذه المرة كبيرة حيث فقدوا ألف مقاتل، ولكنَ تزايد أعداد قتلى الثوار جعلهم أكثرَ إصراراً على مواصلة تحدي المستعمرين الألمان وتوجهوا إلى تنفيذ عمليات الاغتيال بحيث طالت الموظفين الرسميين الألمان وأعضاء

الإرساليات التنصيرية والمزارعين الأوربيين والتجار .( عبدربه، س.164:1977)
(Iliffe,J.1979: 193 . Johonston,H.1913:413)

استمر الثوار في هجماتهم المتقطعة في نفس الوقت الذي بقيت القوة الألمانية في حالة الدفاع حيث أخذت الثورة في كسب المناصرين في القرى والمناطق الجنوبية ،وهذا ما جعل الأوضاع السياسية تتوتر بين الألمان وبعض مناصريهم من زعماء المناطق التي كانت خاضعة للنفوذ الألماني بين مؤيد ومعارض لفكرة "ماجي" أوالماء المقدس (Iliffe,J.1979: 187) .

وفي سبتمبر 1905م في منطقة "ناجيلو" (Njelu) دب صراع بين"مابوتو" زعيم ناجيلووابن زعيم سابق، مما يوضح تأثير الماء على المناطق وحكامها. وتم الاتفاق أخيراً على الانضمام للثورة وبأن الأمور سوف تسير حسب تقاليد قبيلة " نجوني" وقائدها "تشابروما"وحذروا كل من يجدونه يرتدي الملابس الأوربية بالقتل، ومن المفارقات ان قبيلة "نجوني كانت تتنازعها الصراعات منذ 1881م، ولكن "ماجي" أعاد لها وحدتها، وهذا يعد بذاته إنجازاً كبيراً له أهميته .( Iliffe,J.1979: 187) .

اتجه "تشابروما" ناحية "سونجيا" وانضم إليه "مابوتو" والساحر كينجي كتيلي"بقوة تعدادها 5000 مقاتل، ولكن تاخر الهجوم خدم الجانب الألماني، وفي17 أكتوبر 1905م وصل الكابتن الألماني "نجمان" إلى "سونجيا" مع تعزيزات عسكرية، وفي 21 أكتوبر فجراً هاجم معسكر "نجوني" على حين غرة مما تسبب في تشتيت صفوف الثوار وتفرقهم في كل اتجاه. (Reusch,R.1959:329.Iliffe,J.1979:187)

وانتشرت أفكار الثورة وتوسع نطاق عملها حيث انتشرت في مناطق المرتفعات الجنوبية مثل "البانجوا" (Pangw ) الذين قبلوا ماجي، ونشروا الإشاعة في المناطق القريبة منهم، الأ أن بعض المجموعات رفضت الفكرة، وتخلى "البانجوا" عن هدوئهم مع بداية 1906م عندما انضموا للقتال مساعدة لجيرانهم "البينا" Bena .( Iliffe,J. 1979:188)

وجدت الحكومة الألمانية نفسها أمام حركة وطنية نجحت في كسب العديد من القبائل الإفريقية، ولهذا كان القرار الألماني حاسماً بإرسال التعزيزات ليس فقط لحماية المصالح والمؤسسات الألمانية، ولكن لإعادة الأمور إلى سابق عهدها، وتعزيز وفرض السلطة الألمانية، هذه السلطة التي أوشكت على فقدان سيطرتها على تلك المناطق وتهديد الوجود الألماني في شرق إفريقياوبالفعل وصلت التعزيزات الألمانية في أكتوبر 1905م، حيث لعبت تلك التعزيزات في إعادة السيطرة على الوضع ولكن بصورة تدريجية، واستطاع الحاكم الألماني إرسال حملات إلى الداخل وكان عدد تلك الحملات ثلاث حملات حققت الكثير من النجاح (Iliffe,J.1979:193)

ورغم الخسائر الفادحة التي تعرض لها الثوار، إلا أنهم واصلوا هجومهم على المراكز التنصيرية شمال وجنوب ماهنجي، وسالت الكثير من الدماء، وقتل عدد من المنصرين وتم إحراق المراكز التنصيرية، ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد ولكننا نجد أن

القوات الألمانية أمام اتساع نطاق الثورة أُجبرت على التراجع إلى قلعة "سونجيا".وكان من حسن حظ الألمان وصول التعزيزات والأسلحة الحديثة وقوات حكومية غير نظامية. وقد مكنت هذه التعزيزات من إرسال قوة عسكرية في 16- 17 أكتوبر 1905م، والتي استطاعت الاستيلاء على معسكر رئيسي للثوار وتدميره، وكان لمدفعية الميدان الألمانية والمدافع الميكانيكية الحديثة التي استخدمت دورها في حسم القتال، ومع ذلك كانت خسائر الثوار والمستعمر الألماني جسيمة، وقد شجع هذا الأمر الألمان على مواصلة ضرب القوي الوطنية ومحاولة التعامل مع كل مجموعة على حدة. (Iliffe,J.1979: 197)( عبدربه، س .1977 :164). قام الميجور "جوننز" Johnnes الذي وصل الى "سونجا" في 29 نوفمبر بعمليات ضد قبيلة "نجوني" وقائدها "تشابروما" وقبائل"بينا" و"بنجوا". وكان الهدف المرسوم إجبار مقاتلي تلك القبائل على الاستسلام وتسليم أسلحتهم، وكذلك تسليم القادة والسحرة (الأطباء السحرة witchdoctors)، وكان الألمان عادة ما يلجأون لإعدام من يتم القبض عليه من قادة الثورة، والمصير نفسه لمن يمارس مهنة السحر وبيع وتوزيع الماء المقدس. كما أنيطت بدورية عسكرية ألمانية مهمة محددة تتلخص في تدمير المحاصيل ومصادرة الأغذية لفائدة القوة العسكرية (Iliffe,J.1979: 193)

كما طرح الحاكم الألماني "جوتزن" فكرة تجويع الثوار لإخضاعهم وتركيعهم ولجاء لسياسة الأرض المحروقة، تلك السياسة التي تهدف إلى تدمير الأرض وما عليها من إنسان وحيوان ونبات في سبيل تحقيق المصلحة الألمانية، وليس هذا فحسب وإنما إيجاد حالة توتر وعداء بين عامة الشعب والثوار تكون نتيجتها نهاية الحرب، والتي لجأ فيها كل طرف لإنهاك الطرف الآخر.



وبالفعل قامت الإدارة الألمانية بتبني تلك السياسة أي سياسة المجاعة وبكل إصرار، وقد كانت نتائجها بالفعل مدمرة في عموم "تنجانيقيا"، وفي مناحي الحياة المختلفة، لقد كان القائد الألماني "وانجنهيم " Wangenheim صادقا مع نفسه والأخرين عندما اعترف صراحة في تقرير له في 22 أكتوبر 1905م حول ما طرحه "جوتزن" قائلا : " حسب وجهة نظري فإن الجوع والحاجة فقط سوف يوديان (بالثوار) للاستسلام النهائي"وأكمل القائد الألماني تقريره بالتأكيد على أن" الأعمال العسكرية وحدها لن تكون أكثر أوأقل من نقطة في المحيط" وهناك أمر اعتقد أنه من المفيد الإشارة إليه والمتمثل في أن الألمان حرثوا الأرض بطريقة لا تسمح باستمرار زراعتها لفترة طويلة، وهوما أدى إلى تدمير التربة الذي امتد تأثيره لفترة ناهزت في بعض المناطق خمسين سنة. (Iliffe,J.1979: 193,197.Gwassa,G .1968:27-28. Gunther,J.1955:404)

وقرر الثوار من جانبهم الاستيلاء على الطعام من الموالين للألمان من المناطق المجاورة وتوفير مناطق آمنة لزراعتها لسد الحاجة.إن السياسة التي اتبعتها الإدارة الألمانية تجاه الثوار ورد فعلهم خلق حالة من العداء بين سكان "تنجانيقيا" أنفسهم وقسمهم بين مؤيد ومعارض

للسياسة الألمانية ،وهذا بحد ذاته كان له أثر سلبي على التماسك الداخلي بل أدى إلى خلخلة للعلاقات الإجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تعايش معها السكان لعدة قرون ،وهذا ما جعل الثوار منذ بداية 1906م يحاولون تجنب الاحتكاك بالألمان. وقبل أن يطبق "جوتنز"فعليا استراتيجية المجاعة التي طرحها الحاكم الألماني "جوتزن" كحل للقضاء على حركة التمرد (Iliffe,J.1979: 197)

لقد تمكنت الإمدادات الألمانية التي أرسلت إلى الميدان من فك حصار العديد من الحاميات الألمانية المحاصرة والتي منها "لندي" و"كيسويري" و"كيلوا" و"دار السلام"، وكانت القبائل في مناطق الشمال مثل "كيشي" Kichiو"ماتمبي" Matumbi قد تعرضت في 7 أغسطس 1905م لهجوم تحت قيادة الملازم "باسجي" Paasche ، الذي استمر في صراعه مع الثوار حتى تمكن في أكتوبر 1905م من إجبار العديد من المقاتلين على الاستسلام .(Iliffe,J.1979: 195)

وكان الألمان يتمتعون بميزة الأسلحة الحديثة والتنظيم واستخدام جميع الوسائل والسبل للسيطرة على الثورة والثوار بما فيها تدمير محاصيلهم ،ولهذا يجبر المقاتلون على الاستسلام من الإنهاك والجوع، بينما انضم عدد من مقاتلي "الكيشي" لثوار "ماتمبي"، وفي 27 أكتوبر و14 نوفمبر شن الثوار هجوما على الألمان في "كيباتا"، ومن مظاهر هذه المقاومة أنها تحولت في بعض الاحيان إلى هجمات خاطفة للحصول على ما يسد رمقهم،( Iliffe,J.1979: 193,195)"(Iliffe,J.1979: 193)

إنها بالفعل حرب لجأ فيها الألمان لجميع الوسائل والسبل المشروعة وغير المشروعة لإركاع السكان.أدركت الإدارة الألمانية الحاكمة أن الخطر لازال يهدد المناطق الخاضعة لسلطتها وإن خفت حدته، كما أن التعزيزات الألمانية التي أرسلت في شهري أكتوبر ونوفمبر1905م والمتمثلة في كتيبة بحرية ومجموعة من الضباط الألمان الذين أوكلت لهم مهمة قيادة ثلاث كتائب عسكرية عملت على تحسين وضع القوات الألمانية. ولهذا نجدها ترسل في نوفمبر 1905م قوة ألمانية لضرب قبيلة "نجوني" وقائدها الزعيم "تشابروما" الذين أعادوا الكرة مرة أخري وهاجموا القلعة في 18 نوفمبر 1905م في محاولة للاستيلاء عليها، وتشير المصادر إلى أن القوة الألمانية المدافعة خسرت نصف رجالها، كما نفذت ذخيرتهم، ولكنهم مرة أخرى نجحوا في صد الثوار الذين لم يتمكنوا من الاستيلاء على القلعة.( Iliffe,J.1979:193) (عبدربه، س.1977: 164)

أما زعيم "زراموا" (Zaramo ) فقد استسلم، بينما انسحب الزعيم "كيباسيلا"( Kibasila) باتجاه نهر "روفيجي" حيث انضم الى مقاتلي "ماتمبو"، وهاجم الضباط الألمان المنطقة بشراسة، وتمكنوا في 18 نوفمبر من القضاء على الثورة في "زراموا"، كما تم القبض على الزعيم الوطني "كيباسيلا"، وأعدم شنقا في مارس 1906م على شجرة مانجوفي "دار السلام" (Iliffe,J.1979: 194)

وفي1 ديسمبر1905م شن مقاتلوقبيلة "الموير" هجوما على القوات الالمانية في منطقة "ناقهولو"، ولكن الألمان نجحوا في صد المهاجمين وكبدوهم خسائر بشرية بحدود ألفي قتيل، مما أضطُر المهاجمين إلى الفرار إلى منطقة "روندو"، والأخذ بأسلوب حرب العصابات ضد القوة الألمانية (Iliffe,J.1979: 193)

لقد نجحت الآلة العسكرية الألمانية مع الأسلحة الحديثة ومدفعية الميدان والقوات غير النظامية من اختراق أراضي "نجوني" وزعيمها "تشابروما" وخوض العديد من المعارك معهم إلى أن تمكنت القوة الألمانية المدججة من إلحاق الهزيمة بقبيلة "نجوني"، وتمكن الزعيم الوطني " تشابروما" من الإفلات من القوة الألمانية والهروب مع عدد من محاربي القبيلة يقدر عددهم بعدة آلاف في محاولة لإعادة تنظيم الصفوف، واستمر خارج أراضي قبيلته حتى عام 1906م .(Reusch,R.1959:325.) (عبدربه، س.1977: 164)

وفي يناير 1906م حاول الزعيم الوطني "سليماني ممبا" اقرار السلام ووضع حد للمواجهة ، ولكنه أصيب بطلق ناري أودى بحياته، وفي 10 يناير تم القبض على الزعيم "مابتو"، أما الزعيم "متشكنجي" أحد قادة قبيلة الموير، فقد استسلم في 27 يناير، وأُودع السجن ولكنه لقى حتفه في السجن بعد فترة وجيزة، وفي 29 يناير 1906م استطاع الألمان القضاء على الثورة في مقاطعة "ليندي" كما تم القبض في مارس على الزعيم "ونقوقوتا"، وبهذا انهارت ثورة "ماتومبي".(Iliffe,J.1979: 195,197)

وصل الكابتن "وانجنهيم" في 9 مارس 1906م إلى منطقة "ماهنجي" باتجاه "كيلوسا" و"ارنجا"، أما الميجور"سكلينتز" Schleinitz فقد احتل جبال "فيدودا" وكما نجحت الحملة الحربية في القسم الشمالي، فقد انطلقت في الفترة نفسها الحملة الثانية المخصصة تجاه الجنوب والتي تولى قيادتها الميجور "جوننز" "Johnnes"، وبالفعل وصلت القوة الألمانية إلى منطقة "سونجا" .(Iliffe,J.1979: 193)

وكما أشرنا سابقا فإن زعيم قبائل "نجوني" "تشابروما" قد فر مع عدد كبير من مقاتليه بما فيهم شقيقه "موهاماكير"إلى تلك المنطقة ،وقد تمكن الزعيم الوطني "تشابروما" من التحالف مع قبيلة "ناجندو"Ngindo والتي كانت بقيادة الزعيم "عمر كنجالا" 0mari Kinjala، ومن المعروف أن "كنجالا" يعد أحد زعماء منطقة "لوالي"، ولكنه قبض عليه ومات مسموما. لقد أبلى الوطنيون بلاءً في مواجهتهم للقوات الألمانية، ولعبت التكتيكات التي وضعها قادة الثورة دورها في الحد من خسائر الوطنيين في مواجهة الآلة العسكرية الألمانية الضخمة والمدعمة بالأسلحة الحديثة . (Iliffe,J.1979: 199) (عبدربه، س. 1977:165).

لعب المخططون الألمان على محاولة كسر شوكة الحركة الوطنية وضرب محاربي قبيلة "نجوني" وزعيمها "تشابروما" بشكل خاص من خلال العديد من الوسائل والسبل، ولعل من بين أبرزها سياسة التجويع والحصار، فقد نجح الألمان خلال الفترة من

1905- 1906م من إقامة العديد من المراكز العسكرية محكمة التحصين، واستغل الميجر "جوننز" تلك المراكز أولا لحماية الطرق وكمراكز للإمداد والتموين وللضغط على محاربي "نجوني" وغيرهم من الثوار الوطنيين ومراقبة تحركاتهم وقطع الإمدادات عنهم وتخريب المحاصيل .

أدرك العديد من الثوار بأن مواصلة القتال دون توفر الإمدادات الغذائية والأسلحة لا يخدم مصلحة الثورة، ولهذا أجبر العديد منهم على الاستسلام مدركين أن مصيرهم أما القتل على يد المستعمرين الألمان المدججين بالسلاح الحديث أوالموت جوعا بعيدا عن أراضيهم الخصبة.لقد ترتب على سياسة الحرق والتدمير هجرة السكان وتشريدهم من مناطقهم الشاسعة مثل "لندي" و"كيلوا" و"ماهنجي" و"سونجيا"، كما استسلم عدد كبير من مقاتلي "نجوني"، وادعوا بأن الزعيم الوطني "تشابروما" سوف يستسلم أيضا نتجة للحصار والتجويع، وأن شقيقه "موهاماكيروا" قتل، وكانت ردة فعل الزعيم الوطني على تلك الإشاعات هي الانتقام ممن استسلم من مقاتليه .(Iliffe,J.1974: 299 ) (عبدربه، س.1977:165)

اتبع الألمان سياسة القوة وخلقوا أجواء لا تسمح بالحياد، كما تمت محاكمات على النوايا، ولهذا تردد الكثير من القادة بالانسحاب خوفا من أن يكون مصيرهم الإعدام على يد القوات الألمانية .كماإن سياسة الإعدامات التي لجأت إليها الإدارة الألمانية أودت بحياة أكثر من مائة من أهم القيادات الوطنية الذين كان لهم دور مؤثر في الثورة، وسوف يتضح حجم التضحيات التي قدمت عندما نبين ان أعداد الذين ماتوا أوقتلوا في هذه الثورة مابين 175الف إلى 250ألف شخص (Iliffe,J.1979:207.Brangisky,M .1969:38) بينما في إحصائيات اخرى يقدر العدد مابين 250000 ألف إلى 300000 ألف-(Gwassa,G.1968:27-28.Reusch,R.1959:326,Moffett,J.1958:76.Harlow,V.1956:141-142.Iliffe,J.1979:200. Iliffe,J.1974: 299)

ومن المفارقات أن هذه الأعداد الضخمة من القتلي يقابلها على الطرف الأخر مقتل 15 أوربياً و73 من العساكر الأفارقة التابعين للقوة الألمانية و316 من المساعدين للألمان. وتوضح الأرقام حجم التضحيات الوطنية التي قدمت في سبيل الحصول على الحرية والاستقلال، وهنا لابد من التوضيح بأن عدم الدقة في الأرقام يرجع إلى أن أغلب الذين لقوا حتفهم خلال الثورة كان بسبب الجوع والأمراض التي فتكت بهم بسبب سياسة الجوع والمحاصرة التي أستخدمها الألمان لإرغام الثوار على الاستسلام، كما أنها توضح الأساليب العنيفة والقسوة المبالغ فيها وكذلك استخدام الأسلحة الحديثة الفتاكة ضد كل من يقاومهم . ويذكر أحد رجال إرسالية تنصيرية في منطقة "ماتمبي" في 1910 أى بعد نهاية الثورة بثلاثة سنوات بأن الناس اصبحوا أقل لأن بعضهم قتل في الحرب وآخرون ماتوا من المجاعة وكثيرون غيرهم هلكوا من جراء البرد وانتشار الأمراض ومن الحيوانات المتوحشة . (Iliffe,J.1979:200,202.Gwassa,G.1968:.27-28. Stephens,H.1968:19)

لقد مارس الألمان أيضا سياسة "فرق تسد" ،وهذا ما جعل الميجور الألماني "جوننز" يبقي في الميدان إحدى الوحدات العسكرية لمحاصرة ومراقبة "تشابروما"، بينما نجده في جانب آخر يخطط لمهاجمة منطقة "أبنجوا"، وفي 27 مارس 1906 تم تطويق" تشابروما" في محاولة للقبض عليه بمساعدة من سلطان "مبريري"، وكان السلطان بدوره قد أمد القوة الألمانية بقوات يبلغ تعدادها 1500 محارب وكان يحدو"جوننز" الأمل بنجاح خطته وتطويق مناطق متعددة مثل "اكنجا" و"ابانجوا"، وليس هذا فقط ولكن إجبار الثوار على التراجع إلى منطقة تعرف بمثلث نهر رواها – بحيرة نياس وكان من حسن حظ القائد" تشابروما" وبمساعدة عيون القوى الوطنية المراقبة لتحركات ميجور" جوننز" أن نجح من الإفلات من الحصار حيث اتجه ناحية أنجوني الشرقية. (Iliffe,J.1979:198) (عبدربه،س. 1977 :165)

وقد تمكنت القوات الألمانية بهذه العملية من إجبار الثوار وعائلاتهم على الجلاء عن المنطقة بعد أن استطاعت قتل ما لا يقل عن 80 وأسر حوالي 600 مقاتل ، في نفس الوقت الذي استولت فيه على أعداد كبيرة من ماشيتهم ومصادرتها وكانت الأخبار تتوالى على الثوار بأن القوات الألمانية تأسر الأطفال والنساء وتحرق المحاصيل، وقد ترتب على ذلك إجبار محاربي "نجوني" وعائلاتهم وما يحملونه من ممتلكات متواضعة على الفرار لمناطق أكثر أمناً وراء نهر "رفوما" التابعة للاستعمار البرتغالي .لقد حاول النازحون الجدد مهاجمة القوات الألمانية من الأراضي التابعة للبرتغال لكن دون جدوى.ومن الواضح أن استمرار المعارك مع القوى الوطنية وهجر المحاربين لمنطقة "سونجيا" ترتب عليه نقص شديد في المواد الغذائية والأيدي العاملة، وكذلك تاثيرها على المستعمر بقلة الضرائب وتهديد الحدود الألمانية الجنوبية( Iliffe,J.1979: 199) (عبدربه، س.1977 :165)

أدرك الألمان مفعول سياستهم تلك وأخذوا يضغطون بشكل كبير، وكان مما عمله الميجر "جوننز"محاولة قطع الاتصال بين قوات "تشابروما" وشقيقه "موهاما كيرو" على نهر لويجوو إجبارهما معا على الهروب إلى الأراضي البرتغالية في شرق إفريقيا ولإلقاء الضوء على شدة الضغط على الثوار نبين أنه خلال الفترة من 10، 11 ابريل 1906م هاجمت القوات الألمانية قوات الثوار مما حدا بالقائد "تشابروما" إلى النزوح باتجاه الشمال الشرقي على نهر لويجو، أما شقيقه "موهاماكيرو" وبقية زعماء الواجندوا المناصرين للثورة ولقبيلة نجوني فقد بقوا في منطقة "مجندو".( عبدربه ، س.1977:166) (Iliffe,J.1979: 198)

أعطى القائد الألماني " جونسون"(Johnston) في أبريل 1906م تعليمات محددة لقوة عسكرية ألمانية تتكون من 2800 جندي بالزحف إلى معاقل الوطنيين الثوار، وعلى وجه الخصوص تجاه معقل القائد الوطني "مبيلا" (Mbeyela) الذي أنضم للثورة ، وبالفعل حدثت المواجهة وصمدت المجموعة الوطنية وقاتلت قتال الشجعان، إلا أن ميزان المعركة رجح كفة القوة الألمانية التي كانت لديها الأسلحة الحديثة، ومما ساعد في حسم المعركة مصرع الزعيم الوطني "مبيلا"(Iliffe,J.1979: 198) .

اشتدت وطأة الحصار على الثوار، ونجدها تتحرك في الوقت نفسه مرة أخرى خلال الفترة من 10 مايووحتي 8 يونيو1906م على شكل دوائر مركزية وتتجه ناحية "دندي" و"ماهنجي" و"سونجيا" بهدف القضاء على الثورة والقبض على الثوار، إلا أن الثوار تمكنوا من الفرار مرة اخرى قبل وصول القوات الألمانية .( عبدربه، س.1977:166) ) Iliffe,J.1967:412.Iliffe,J.1979: 198.)

أدرك الزعيم الوطني "تشابروما" أن الأمور لا تسير حسب مصلحة الثوار في مواجهة الآلة العسكرية المدججة بالأسلحة الحديثة، والتي أيضا استطاعت أن تكسب ولاء بعض المجموعات التي رغبت في مسالمة القوة الاستعمارية الضخمة ،ولهذا قرر الفرار شمالا إلى جبال "مكولا" في منطقة نهر "لويجو" ،وقد تزامن ذلك تحرك ثوار "الوادندي" إلى "كويا كويا" شرق نهر "مبانجاندو" (Iliffe,J.1979: 198 ) (عبدربه، س.1977:166)

طاردت القوات القائد الوطني "تشابروما" وفي 25يونيو1906م ،وحاصروه غربي نهر "ليجومبي" في جبال "ماديبي"، وكان معه قوة في حدود 800 رجل من أتباعه ومناصريه ، ولكن كفة الأسلحة الحديثة رجحت الألمان الذين تمكنوا من إلقاء القبض على زوجات "تشابروما" وأقاربه وبعض أطفاله وعدد من مقاتليه يقدر عددهم بنحو200 مقاتل، وكان "تشابروما" نفسه أصيب في هذه المعركة بجروح بالغة ،ولكنه تمكن من النجاة مع خمسة من رفاقه، وكانت تلك المعركة حاسمة لأنها قضت على قوة رئيسية من قوات الثورة، وفي 15و16 يوليو1906م استسلم عدد من أتباع الزعيم الوطني وثلاثة من أبنائه، مما يعد ضربة موجعة للثورة.(عبدربه، س.1977:166). (Iliffe,J.1979: 198.)

لقد أدرك الجميع بأن الثورة أخذت في التراجع أمام السياسة الاستعمارية الألمانية والتي أجبرت "تشابروما" على النزوح الأخير مع شقيقه مع عدد قليل من أتباعه تجاه أراضي موزمبيق وإلقاء السلاح. وكان "تشابروما" لجأ الى "ماتاكا ( Mataka ) في موزمبيق إلا أن الأخير تخوف من وجود منافس قوى له بمثل قوة ومكانة "تشابروما"، وقد حاول "تشابروما" بعد أن تشافى من جروحه الخطرة إعادة ترتيب صفوفه تمهيدا لقيادة الثورة مرة آخرى ،ولكن "ماكاتا" سهل مهمة يد الغدر التي عاجلته وقضت عليه، مما عجل في نهاية الثورة. (عبدربه ، س.1977:166) (Iliffe,J.1979: 198)

لقد بقي عدد من الزعماء الوطنيين على موقفهم المناصر للثورة من قبائل "الوجندو" و"الوندي" التي قامت في يوليو1906م بثورة في منطقة "أراكو" ،ولكن الألمان الذين نجحوا في إبعاد خطر" تشابروما" أعادوا ترتيب صفوفهم ونجحوا في كسب محاربي "الماساى" إلى جانبهم، مما مكنهم من القضاء على الثورة في "أراكو". (Reusch,R.1959:325.Moffett,J.1958:76. Iliffe,J.1967: 412.) (عبدربه، س. 1977:166)

استمر الزعيم الوطني "عبدالله مابندا" الذي عرف بلقب صائد الفيلة دون كلل في مواجهة القوات الألمانية، وفي يناير 1907م قاد قوات كبيرة أخرى من الثوار من "الوجندو" و"الودندي" التي اصطدمت بالقوات الألمانية في معركة كبيرة دارت رحاها بين الثوار وقوات المستعمر، إلا أن القوات الألمانية تمكنت في نهاية المعركة من كسر شوكة الوطنيين بسبب توفر الأسلحة الحديثة، ومن المفيد الإشارة إلى أن القائد الوطني "عبدالله مابندا" الذي عرف بنشاطه وحركته الدائمة، والذي وصف بأنه أشجع قادة الثورة على الإطلاق قتل بعد أن أطلق الألمان عليه الرصاص في 16 يناير 1907م، وقد ترتب على قتله القضاء على آخر الزعماء المهمين من أصحاب الهمة والعزم .لقد قامت مجموعات متفرقة بالتصدي للالمان، ولكنها لم تكن باعداد كبيرة كالسابق،كما لم يكن القادة من المعروفين. (Iliffe,J.1974: 299. Atieno Odhiambo,E.1977:137. Iliffe,J.1979: 199.)

ويمكن القول بأن شهر يوليو1907 م يعد شهراً حاسماً حيث نجح الألمان في حسم الصراع لصالحهم، وتمكنوا وبشكل فعلى من القضاء على ثورة "ماجي ماجي" ومعظم قادتها الفاعلين، الا ان الاعتقالات لم تتوقف حتي قبيل الحرب العالمية الاولى .( أستمر الألمان في مطاردة وقتل القادة الوطنيين حتى بعد إنتهاء الثورة ومنهم على سبيل المثال لا الحصر "نجوزنجوزي"Ngozingozi الذي اطلق عليه الرصاص في مايو1908م "ومابنجيري" Mpangire في 18يوليو1908م. (Reusch,R.1959:325.Moffett,J.1958:76.Iliffe,J.1967: 412.Shorter,A.1972:327.)

ويمكن القول بكل تجرد بان الزعيم الوطني "تشابروما" لعب دورا أساسيا ومؤثرا في ثورة "ماجي ماجي" التي تعد بأنها ليست مجرد ثورة خطيرة هددت الوجود الألماني في محمية أفريقيا الشرقية الالمانية "تنجانيقيا"، بل إنها شعلة أضاءت طريق الوطنيين وألهبت مشاعرهم من اجل التضحية والفداء لنيل الأستقلال وطرد النفوذ الأجنبي في إفريقيا. (Bienen,H. 1967: 36.Saul,J. 1979:153.Julius Nyerere,J. 1963:6. Eberlies,R. 1960:181)

الخاتمة:

تمكنت ألمانيا من السيطرة على مناطق شاسعة من شرق إفريقيا، ونجحت في فرض نظمها وقوانينها على شعوب تلك المنطقة. واستخدمت في ذلك أساليب القوة والعنف غير مبالين باعتراض السكان الذين ثاروا ضد الهيمنة والتسلط الألماني ، وكان من الطبيعي أن يثور السكان مرة أخري بثورة عرفت بثورة "ماجي ماجي"، وأن يبرز من بينهم عدد من الزعماء ومن أهمهم الزعيم الوطني "تشابروما"، الذي أشعل جذوة الكفاح الوطني ضد المحتل الألماني.

وتميزت الثورة عن غيرها من الثورات بأنها استمرت عامين كاملين من 1905-1907م، قدمت فيها القبائل مئات الآلاف من الأرواح في سبيل الحرية والاستقلال،

لقد كانت ثورة "ماجي ماجي" في تنجانيقيا انتفاضة وطنية ضد الهيمنة الأجنبية ووسائلها في السيطرة على الشعوب، وإلى حد كبير توحدت قبائلها للتصدي للنفوذ الأجنبي، كما دخل العنصر الروحي والقادة الروحانيين وبقوة في هذه الثورة الوطنية ،كما ساهم رجال دين مسلمون من العرب وغيرهم في هذه الثورة، ومما أعطي لها بعدها الوطني .وبالفعل اتخذت الثورة طابعا جماعيا بفعل التفاف الأهالي حولها وطاعتهم لقياداتها الوطنية، في نفس الوقت الذي عكست فيه الثورة الأيدلوجية السياسية والمعتقدات الدينية في المنطقة. كما لعب عدم وجود توازن بين ما لدى "تشابروما"والأهالي ومناصريهم والقوات الألمانية من عدة وعتاد دوره في المعركة ، ومع ذلك قاتل الأهالي بكل بسالة دفاعا عن قيمهم وعاداتهم وتقاليدهم وموروثاتهم الدينية .

لقد تمكنت الأسلحة الحديثة والتكتيكات الألمانية من تشتيت جهود القوي الوطنية الذين لم يألفوا مثل هذه النظم والتكتيكات. ولكن الألمان أدركوا أن الرصاص وإعدام القادة الوطنيين لن يكسبهم المعركة، لهذا استخدموا سلاح الجوع في هذا الصراع الدموي، وسياسة الأرض المحروقة، من حرق وتدمير للمحاصيل وتجريف للأرض لخلق مجاعة في جميع مناطق الثورة، وبالفعل نفذت تلك السياسة بكل بشاعة، وترتب عليها من جهة إزهاق أرواح مئات الآلاف من الثوار وقادتهم بسبب الجوع والمرض والرصاص الألماني، ومن جهة أخري خلق حالة من البلبلة بين القوى الوطنية والأهالي، الذين ربطوا ما بين المجاعة والنشاط الثوري، ولحماية السكان فضل الكثيرون من القادة والثوار الإستسلام بينما نزح "الزعيم "تشابروما وآخرون.

لقد هزت ثورة "ماجي ماجي" الإدارة الألمانية الحاكمة في محمية أفريقيا الشرقية الألمانية "تنجانيقيا"، وكادت أن تعصف بوجودها في شرق إفريقيا، ولكنها تمكنت أخيرا وبإستخدام ما لديها من إمكانيات مادية وبشرية في قمع الثورة التي استمرت من 1905 وحتى 1907م وكسر شوكتها ومطاردة "تشابروما"وغيره من القادة وملاحقتهم والقضاء عليهم ، ومع ذلك ظلت ثورة "ماجي ماجي" والزعيم "تشابروما" وقادتها في نظر القوى الوطنية نبراساً أضاء لهم طريق الكفاح الوطني للحصول على الحرية والاستقلال.

المصادر والمراجع العربية والأجنبية:

المصادر العربية:

رسائل علمية غير منشورة:

عبد ربه، سعد زغلول.1968. الاستعمار الألماني في شرق أفريقية 1884- 1918 . جامعة الإسكندرية.كلية الآداب .رسالة دكتوراه غير مشورة.

المراجع العربية:

ا- أبحاث في دوريات علمية:
- تركي، بنيان. 2003.العدد(81)"الجالية الهندية في عهد السيد برغش بن سعيد1870- 1888 م".جامعة دمشق.دراسات تاريخية .
- تركي، بنيان.2007 العدد(99) "ثورة الشيخ بشير الحارثي في شرق أفريقيا1888- .1889".جامعة الكويت.المجلة العربية للعلوم الإنسانية .
- تركي ، بنيان. 2002 العدد(24) "الشيخ مبارك بن راشد المزروعي في شرق أفريقيا "معهد البحوث والدراسات الأفريقية.مجلة الدراسات الأفريقية العدد(24)2002.
- تركي ، بنيان . 1995العدد(50) "الصراع على السلطة في سلطنة زنجبار العربية في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر الميلادي" جامعة الكويت - المجلة العربية للعلوم الإنسانية.
- تركي، بنيان .2007 "العرب وشرق أفريقيا"تاريخ العرب الحديث ".جامعة الكويت :مجلس النشر العلمي.

ب- كتب:

الجمل، شوقي وعبد الرازق،عبد الله .1987 تاريخ أفريقيا الحديث والمعاصر.القاهرة المكتب المصري لتوزيع المطبوعات.

الجمل، شوقي. 1971تاريخ كشف أفريقيا واستعمارها .القاهرة :مكتبة الأنجلوالمصرية .

حراز، السيد.1968.أفريقيا الشرقية والأستعمار الأوربي.القاهرة.

قاسم، جمال.2000.دولة البوسعيد في عمان وشرق أفريقيا منذ تأسيسها وحتى نهاية حكمها في زنجبار وبداية عهدها الجديد في عمان (1740- 1970).دبي :مركز زايد للتراث والتاريخ.

عبدربه، سعد زغلول .1977 "العرب والأفريقيون في مواجهة الاستعمار الألماني في شرق إفريقيا.العلاقات العربية الأفريقية دراسة تاريخية للآثار السلبية للاستعمار".القاهرة :معهد البحوث والدراسات العربية .

**-1 Unpublished PhD Thesis:**

Turki, Benyan.1988.The British policy and Education in Zanzibar1890-1945.unpublish Ph.D. Theises .Exeter University .

**2-Scientific periodicals:**

Eberlies, R.F. 1960.The German Achievement in East Africa." Tanganyika Notes and Records, no(55).

Iliffe, John. 1967."The Organization of the Maji Maji Rebellion." Journal of African History. Volume 8 .

**3-Books:**

Atieno Odhiambo,E.S..Ouso,T. 1977.A History of East Africa.Londn:Longman.

Bienen,Henry.1967.Tanzania Party Transformation and Economic Development. New Jersey: Princeton University Press.
Brangisky ,M. Lukonin,1969.Y.Short History of the National Movement in East Africa.Ussr.
Chidzero,B.T.G.1961.Tanganyika and International Trusteeship.L0ndon:Oxford University Press.
**Davidson, Basil.1978.**Africa in Modern History **.London :Penguin Book**.
Friedland, William.1966. Evolution of Tanganyika's Political System"
in The Transformation of East
Africa.,ed.S.Diamond and F.Burke .New York :Basic Book.
Gwassa,G.C and John Iliffe.1968.Records of the Maji Mji Rising.part 1.Nairobi.
Harlow,V.Chilver,E.M.1956.History of East Africa .London.
Hatch, John .1972.Tanzania Profile .London: Pall Mall Press.
Higii, Karim.1982.A Colonial Ideological Apparatus in Tangyaniyka under the German in Tanzania under colonial rule (ed) Kaniki,M.H.Y.
Holingsworth,L.1949.W.Ashort History of East Africa.London.
Iliffe,John.1979.AModernHistoryofTanganyika.Cambridge: Cambridge University Press.
Iliffe, John.1974.Tanzania Under German and British Rule inZamani Asurvey of East Africa History.London:Long man group.
Johonston,Henry.1913.A History of Colonization of Africa by Alien Races.Cambrige
kimambo,A.1969. Temu,J.A History of Tanzania. Nairobi.
Liebenow,J.1971.Colonial Rule and Political Development in Tanzania.Nairobi.
**Mapunda, 0.B and Mpagnala, G.P.1968. The Maji Maji War in Ungoni..**
Moffett, J.P.1958.Hand Book of Tanganika.Dar-esSalaam.
Nyerere, Julius.1963. This Is The Way Forword .Dar-esSlam.
**Nyerere, Julius.1966.Freedom and Unity.London .**
Oliver, Ronald and Atmore, Anthony.1982.Africa Since 1800.Cambridge:Cambridge University Press.
Oliver.R.,& Johnston,Henry.1965. .Scramble for Africa.London..
Redmayne, Alison.1970.Hehe Chief Mkwawa
Foiled German Seizure of East Africa ,1891-1899 in The Africa Reader:Colnial Africa.New York,Vintage.
Reusch,R.1959.History of East Africa.Stutgart.
Saul, James. 1979.The State and Revolution in Eastern Africa.London:HeineMann.
Shorter, Aylward.1972. Chieftship in Tanzania, Apolitical History of the Kimbu.Oxford :Clarendon press.
Stephens, Hugh. 1968.The Political Transformation of Tanganika:1920-67.London:Frederick A Praeger.
Tayler,A.1938.Germanys First Bid for Colonies.London.
Townsend,M.E.1930.The Rise and Fall of the German Empire 1884-1918.New York.
Wilson, Henry.1977.The Imperial Experience in Sub-Sahara Africa since 1870.Minnesota: Uneversity of Minnesota Press.

# حركية الهجرة بين الجزائر وفرنسا1830/1962

**أ. قبايلي هواري،**
قسم العلوم الإنسانية، جامعة معسكر

إن ظاهرة الهجرة لدى شعوب الأرض قديمة قدم العالم، ولقد اضطر الإنسان منذ القديم إلى الانتقال من مكان لأخر بحثا عن المأكل والماء والمرعى أو الأمن، وقد تكون هذه الهجرات فردية أو جماعية، رغم أن طبيعة الإنسان القديم كانت تعتمد بدرجة كبيرة على الجماعة في حله و ترحاله، وقد دون لنا التاريخ وذكرت لنا الكتب هجرات شعوب بكاملها لأسباب متعددة من منطقة إلى أخرى، وهذا ما ترتب عنه تأسيس حضارات ومدن ومماليك ودول، كما حدث مع شعوب بلاد الرافدين بداية مع السومريون، وكذلك شعوب بحر ايجا، إضافة إلى تنقلات الشعوب الجرمانية في القارة الأوربية، وكذلك هجرات القبائل التركية إلى أسيا الصغرى والأناضول، انتهاء بالهجرات الاستيطانية التي واكبت الحركة الاستعمارية الحديثة في أمريكا وآسيا وإفريقيا.

ولا نبالغ إن زعمنا أن هذه الهجرات لا تقل تأثيرا عن الحروب في لعبها دورا كبيرا في تحريك عجلة التاريخ، بما أن هذه التحركات والانتقالات غير مأمونة العواقب، وقد تتسبب غالبا في حروب ونزاعات في معركة من أجل البقاء.

وكما ذكرنا أنفا فلقد كان لظهور الاستعمار الحديث دورا في حركية السكان من المركز إلى الأطراف، بغية استكشاف واستغلال واستيطان الأراضي المحتلة والمستلبة والخاضعة لسيطرة الإمبراطوريات الاستعمارية، كما حدث بشكل كبير مع الاستعمار البريطاني والأيبيري في قارة أمريكا من شمالها إلى جنوبها بعد الإبادة الجماعية التي تعرض لها السكان الأصليون، وكما حاول المحتل الفرنسي استعمال نفس المنهج في الجزائر بعد الاحتلال، بما أن السلطات الاستعمارية حاولت أن تستغل نجاحها في الجزائر كتجربة يقتدى بها في أماكن أخرى تم احتلالها بعد ذلك في إفريقيا السوداء و شبه جزيرة الهند الصينية. وبذلك تم التشجيع عل الاستيطان في الجزائر، وتلبية لهذه الدعوة توافد شداد الأفاق من كل حدب وصوب من الأوربيين المغامرين والسجناء والمجرمين والعناصر الفوضوية المعارضة، وكل العناصر غير المرغوب فيها للاستيطان والإقامة في الجزائر، وذلك بحثا عن "الفردوس المفقود"، كما أن رواد الاستعمار الأوائل من الجنرالات الفرنسيين من أمثال "دوبورمون" "كلوزيل" "برتيزان" "دوروفيقو" "فالي" "بيجو"... دعوا منذ الأيام الأولى علانية إلى ضرورة الاستيطان وأغروا جنودهم بتخصيص عقارات وأراضي والتكفل بترحيل عوائلهم.

وكان الجنرال "بيجو" (1841- 1847)من بين الأوائل الذين دافعوا على هذا الطرح أمام ترددات بعض الساسة الفرنسيين، وبذلك سوف يتضاعف عدد المهاجرين إلى الجزائر ليس فقط من فرنسا بل تمتد هده الهجرة لتشمل الأسبان و الايطاليين والمالطيين، الألمان وحتى السويسريين، ليصل عدد الأوربيين في الجزائر سنة 1886 إلى 220.000 فرنسي و203.000 أجنبي أكثرهم ايطاليين وأسبان(Lefeuvre، D.2004:282).

**جدول يمثل تطور عدد المستوطنين من الأسبان والايطاليين في الجزائر بين سنتي 1872 و 1886**(Lefeuvre، D.2004:282)

| | 1872 | 1886 |
|---|---|---|
| أسبان | 71366 | 144530 |
| ايطاليين | 18351 | 44315 |
| المجموع | 89717 | 188845 |

وبذلك سوف لا تتوقف الهجرة إلى الجزائر من فرنسا وباقي الدول الأوربية، رغم المصاعب التي واجهها المستوطنون في بداية الأمر من تعرضهم للأمراض والأوبئة، وارتفاع عدد الوفيات لدى الأطفال حيث ظل عدد الوفيات حتى سنة 1854 أكثر من عدد الولادات فالسنوات العشرين الأولى كانت كارثية للأوربيين ولجيش الاحتلال، فعدد الوفيات لدى الجنود بسبب الأمراض فاق عدد القتلى في المعارك(Goinard، P.1984:215).

**الهجرة كشكل من أشكال المقاومة ؟**

إن للأرض مدلول مقدس في الذاكرة الجماعية الجزائرية، فيمكن أن نلمس هذا الارتباط بين الأرض والوطن والعرض عند الجزائري الذي كان يعبر عن ارتباطه العضوي بالأرض والوطن أكثر من خضوعه لأي سلطة مركزية، ولذلك وجب الدفاع عن الأرض وعدم مغادرتها مهما كلفت الظروف، فلم تكن الهجرة مستحبة إلا لطالب علم أو قاصد الحرمين أو لتاجر يرجى رجوعه مهما طالت المدة، وما يثبت ذلك تواتر الأمثلة الشعبية التي تنبذ وتستقبح الهجرة والبعد مثل (مشتاق الأوطان يبات حيران )، (حروق أبداني ولا هجر أوطاني)، وأمثلة كلها تبين مدى تعلق الجزائري وحنينه كسلوك فطري لوطنه ومسقط رأسه.

ويبدو أن هذا الارتباط زاد أكثر وأكثر بعد الاحتلال من طرف الاستعمار الفرنسي، وما قاسته القبائل الجزائرية من تهجير قسري داخل وخارج الوطن، فلقد اضطر الكثير من الجزائريين إلى الهجرة والفرار إلى تونس وليبيا والمغرب، خاصة بعد

فشل المقاومات الشعبية الثورات والانتفاضات التي امتدت على طول القرن التاسع عشر في التصدي للمشروع الاستعماري ، خاصة بعدما تعمد المستعمر مصادرة الأرض في التل ودفع الجزائريين إلى مناطق الجنوب بحثا عن مصادر العيش في أراضي الجنوب المجدبة.

لقد توالت هجرات الجزائريين منذ الأيام الأولى للاحتلال، فابتداء من 1832 هجرت عدة عوائل من الجزائر العاصمة إلى مدينة تطوان في المغرب، ومن وهران ومستغانم إلى وجدة وتازة، ومن تلمسان إلى فاس (Ageron C-R.2005:73)، كما فرت قبائل الحشم وبني عامر إلى المغرب بعد إنهاء مقاومة الأمير عبد القادر للهروب من الإجراءات العقابية للاحتلال، ورفضوا العودة رغم تهديدات السلطان المغربي وأوامره بالرجوع إلى الجزائر والذي نظم حملة تأديبية لإبادتهم (Ageron C-R.2005:73)، كما هاجر الكثير من سكان قسنطينة بعد سقوط المدينة سنة 1837 إلى تونس والشام، كما فر الكثير من أتباع الزاوية الرحمانية (حوالي 3000 شخص) إلى سوريا، وزادت حدة الهجرة سنوات 1854، 1860، 1861، 1864. (Ageron C-R.2005 :74)،

إلا أن الاستعمار تنبه مبكرا إلى هذا النزيف الكبير والحاد وتفطن لخطر الهجرة وما يمكن أن تشكله من خطر على مصالحه، إلا أن جميع التدابير التي اتخذتها الإدارة الفرنسية لم تكن ناجعة في وقف هذه الهجرة المتواصلة.

وإذا حللنا سبب هذه الهجرات المتزايدة، وجدنا أنها كانت فرارا من الواقع الاستعماري ورفض سلطة المحتل، ويمكن إجمال هذه الأسباب والدوافع في الأسباب الدينية بالدرجة الأولى، وذلك لرفض الجزائريين حكم النصارى أو حكم "الرومي" "الكافر" "النجس"، بعدما شق عليهم التسليم بالأمر الواقع، ويمكن أن نلتمس هذه الحقيقة من خلال حادثة حدثت في فيفري 1861 نلمح من خلالها دور العامل الديني في الهجرة وترك الديار حيث بعدما تجاوزت حوالي 80 خيمة أو عائلة الحدود التونسية الجزائرية بقيادة شيخهم "بن فردي" أمرهم هذا الأخير بالاغتسال وتطليق النساء ليعيد عقد هذه الزيجات من جديد، كأنهم بذلك تخلوا عن نجس الكفر بعدما رضوا لسنوات بحكم "النصارى الكفار" (Ageron C-R.2005 :74).

كما قد يكون السبب بدافع اقتصادي بعد الإفلاس ومصادرة الأراضي والأملاك وتفكيك طبقة ملاك الأراضي، ونهب الأوقاف وأراضي العرش والتضييق على النشاط الرعوي، بجعل الكثير من الأراضي مناطق عسكرية محرمة ، كل ذلك قضى على تربية المواشي وحياة البداوة، مما دفع بالكثير من البدو الرحل إلى ترك حياة الترحال والاستقرار مع محاولة التكيف مع أنماط جديدة للعمل والإنتاج.

زاد من ذلك جور القوانين الغابية (1851/06/16)التي من خلالها قام الاحتلال بنهب الثروة الغابية واستنزافها ومنع حق الاحتطاب والرعي في الغابات، وذلك بذريعة تهديد النشاط الرعوي للأشجار واتهام الجزائريين بجريمة افتعال الحرائق، وهذا ما تسبب في قطع أرزاق الكثير من الجزائريين Cornaton)، (M.1998:109، وكل جزائري كان يخشى سطوة حراس الغابات"Gardes forestiers" أو حراس الحقول "Gardes champêtres" وما كان يمثله من سلطة وسطوة، ولا يخفى علينا الطابع الاستغلالي للاقتصاد الاستعماري الذي كان يقوم باستنزاف الثروة الغابية الجزائرية، من خشب وفلين بعدما كانت تحتل الجزائر المرتبة الأولى في مساحات غابات الفلين والمرتبة الثالثة عالميا من حيث الإنتاج بعد اسبانيا والبرتغال. St Gérmis)، j.1950:65)

إلى جانب ما ذكرنا من أسباب لهجرة الجزائريين من وطنهم في العهد الاستعماري من أسباب دينية واقتصادية، يمكن إضافة الدافع سياسي، حيث فضلت الكثير من القبائل الجزائرية والكثير من الأسر الهجرة بعد فشل المقاومات الشعبية للهروب من العقاب ورد فعل السلطات الفرنسية، ورغبة في العيش بعيدا عن حكم الفرنسيين، كما حدث مع قبائل الجنوب الوهراني وفرارها إلى المغرب بعد انتهاء مقاومة الأمير عبد القادر (1832- 1847)، وكذلك بعد القضاء على مقاومة أولاد سيدي الشيخ(1864- 1884) ومقاومة الشيخ بوعمامة (1881- 1905)، كذلك ساهمت أفكار الجامعة الإسلامية والنهضة والإصلاح في المشرق ووصول صداها إلى المغرب العربي في توالي الهجرات، وإن كانت هذه المرة ستأخذ طابعا انتقائيا فرديا بعدما فضل الكثير من العلماء والمثقفين والشباب الهجرة إلى المشرق، بداية من 1898، 1896 حيث سجل وصول حولي 800جزائري إلى بيروت هاجروا من البرواقية، المدية وشلف Ageron)، (C-R.2005:77، وقد شجعهم على الهجرة الدعاية التي كانت تبثها الصحف التركية )معلومات(، وذلك بتقديمها إغراءات للمغاربة للاستيطان والهجرة إلى الشام، بعدما ذكرت منح السلطان العثماني عقارات للمهاجرين إلى الشام، كما ساهم بعض الكولون في انتشار هذه الدعاية وذلك بغرض الحصول على أملاك الجزائريين المهاجرين وبأثمان بخسة Ageron)، C-.R.2005:83)

وأمام هذه الهجرات المتتالية التي أصبحت تنذر بالخطر استنزاف اليد العاملة الجزائرية، وبعدم استقرار الأوضاع، استشراف حدوث اضطرابات، شكلت الحكومة الفرنسية لجنة تحقيق في هذه الهجرات وهي لجنة Pouquery de Boisserin سنة 1900، والتي حملت الدعاية التركية والتعصب الإسلامي سبب هذه الهجرة المتواصلة Ageron)، C-R.2005: 78)، ولكنها لم تتجرأ على ذكر

الأسباب الحقيقية المتمثلة في مصادرة الأملاك، والعقارات وتفكيك الطبقة الارستقراطية، والعبء الضريبي، والمحاكم الجزرية الاستثنائية (1874)، قانون الانديجينا العنصري(1881)، القانون الغابي، مرسوم كريميو المحابي لليهود (1870)، وانتهاء بقانون التجنيد الإجباري (1912)الذي فرض في بداية القرن العشرين والذي قابله الجزائريين بالرفض والمقاومة على غرار مقاومة جبل أحمر خدو في الأوراس (1916)، وانتفاضة بني شقران (1914)الرافضة لهذا القانون الجائر المتسلط، وعلى اثر ذلك هاجر الكثير من الشباب الجزائري إلى دول الجوار والشام فرارا من قانون التجنيد والقتال في جيش الاحتلال.

**<u>الهجرة التلمسانية</u>**

شكلت الهجرة التلمسانية المحور الأساسي للكثير من الدراسات التي حاولت أن تتناول موضوع الهجرة أثناء الحقبة الاستعمارية، هذه الهجرة التي بدأت منذ بداية الاستعمار كما ذكرنا أنفا، ولكن هجرة سنة1911 كان لها وقع خاص، بما خلفته من ردود أفعال وقلق شديد في وسط السلطات الاستعمارية، وذلك لكثافتها وحجمها الكبير، إلا أن الدكتور عمار هلال طرح إشكالا حول المغزى من التركيز على منطقة تلمسان، ويجزم أن الهجرة كانت بنفس الكثافة أو أكثر في مناطق أخرى من الوطن مثل مناطق الشرق )هلال، ع.2007 :(131 : لكن كثافة الدراسات التي تناولت الهجرة التلمسانية تظهر لنا حجم هذه الهجرة وما خلفته من ردود أفعال، إلا أنه من غير المفهوم أن تحدث هذه الهجرة كل هذا القلق ؛ ففي أحسن الأحوال وصل عدد المهاجرين من المنطقة حوالي 368، 425، 800، 1200 )هلال، ع.2007 :(132 : كلها أرقام وان كانت تلفت الانتباه إلا أننا لا يمكن أن نقارنها مع هجرات قبائل جزائرية برمتها في السنوات الأولى للاستعمار إلى دول الجوار، لكن تفاعل الصحافة الكولونيالية في تلك الفترة هو الذي أعطى هذه الهجرة كل هذا الحجم وهذا الاهتمام، وان كانت ظاهرة تلفت الانتباه في ظرفية دولية حرجة مع تزايد الدعاية التركية وظهور بوادر الإصلاح في تركيا و أثرها على العالم الإسلامي.

ولقد حاول الكثير من المؤرخين تحليل أسباب هذه الهجرة التلمسانية وأرجعوها لأسباب سياسية واقتصادية واجتماعية، ومنهم من تعاطف مع المهاجرين منتقدا فساد الإدارة الاستعمارية، لكن لم يجرؤ أحد أن يحمل الظاهرة الاستعمارية أسباب هذه الهجرة ومحاولاتها طمس الهوية الإسلامية والعربية للجزائر.متغاضين عن الأسباب الحقيقية لهذه الهجرة من هذه المدينة التاريخية الكبيرة التي يمكن أن نجملها في تراكم عدة عوامل ساهمت في انحطاط المدينة بفعل المنافسة الشرسة للصناعة الفرنسية التي قضت نهائيا على الصناعة التقليدية، وكذلك لتنازل المدينة عن مكانتها الاقتصادية لمدينة وهران التي أضحت عاصمة القطاع الوهراني،

واستطاعت أن تستقطب وتحتكر تجارة الجنوب، ذلك ما تسبب في تدهور الأحوال الاقتصادية لمدينة تلمسان.

وانطلقت قوافل المهاجرين الأولى من مناطق الرمشي، ندرومة، سبدو، تلمسان رغم التضييق والمنع بعد بيع الممتلكات والعقارات بعدما أدركوا أنهم سيغادرون وبدون رجعة، فبعض المصادر تذكر أنه ثم بيع 200 دار بأراضيها الملحقة وبأ بخس الأثمان للمرابين اليهود والكولون الانتهازيين )هلال، ع.2007:(142 :.

لكن كما ذكرنا أنفا فان هذه الهجرة كسابقاتها كانت شكل من أشكال المقاومة السلبية ورفض المحتل، فلقد شكل قانون الحالة المدنية 1882، وقانون الأهالي 1881، وقانون فصل الدين عن الدولة(27/09 /1907) ) وان كانت فرنسا استثنت تطبيق هذا القانون الدين الإسلامي وظلت تراقب من قريب المؤسسة الدينية الإسلامية (، وكذلك مرسوم الخدمة العسكرية الاجبارية(03/02/ 1912)، وكثرة الشكاوى من حملات التطعيم التي كانت تسيء معاملة الجزائريين الساخطين من المعاملات السيئة لبعض الأطباء الغير مراعين للعادات والتقاليد خاصة في فحص النساء، وزاد من ذلك تعيين بعض اليهود في أسلاك الشرطة.كلها كانت قوانين وتدابير تعسفية ظالمة أقلقت الجزائريين، ودفعت بالميسورين منهم والقادرين على تحمل الأعباء السفر خاصة الشباب إلى خوض غمار الهجرة. وبدلك توجهت أولى القوافل إلى الشام وأقطار عربية وإسلامية أخرى، كما استفاد الكراغلة من علاقاتهم العريقة مع المشرق للهجرة إلى دمشق وتركيا، لتتواصل هذه الهجرة بعد احتلال المغرب وفرض الحماية عليه رسميا سنة 1912

**<u>العمالة الجزائرية في فرنسا</u>**

قد تم تسجيل أول وجود للعمالة الجزائرية بفرنسا ابتداء من سنة 1912 ، حيث كان هناك حوالي 5000عامل جزائري في فرنسا أكثرهم يعمل في القطاع الصناعي Stora)، (B.1992:13، هذه العمالة التي اضطرت إلى العمل في فرنسا بعد تفشي البطالة ومظاهر سوء التشغيل في الجزائر، وفي البداية كانت تستغل اليد العاملة الجزائرية في فرنسا في تكسير إضرابات النقابات العمالية، ولكن ظرفية الحرب العالمية الأولى(1914- 1918) قلبت الأمور رأسا على عقب، سمحت ببدء نزيف اليد العاملة الجزائرية من المستعمرة إلى المركز، وذلك لتعزيز الجهد الحربي على الجبهات حيث شاركت العمالة الجزائرية في حفر الخنادق وبناء الجسور والموانئ إضافة على العمل في معامل الأسلحة والذخيرة ، وسيصل عدد هذه العمالة إلى حوالي 78056 جزائري من 1915الى 1918 Stora)، (B.1992:14، هذه التعبئة العامة للعمال الجزائريين للعمل في فرنسا أحدثت صدمة اجتماعية كبيرة من جراء الانتقال من حياة الدوار والريف الجزائري إلى حياة المدن الفرنسية الكبيرة بتغير الذهنيات

والأعراف والتقاليد ولذلك سوف يكتشف هذا العامل البسيط لأول مرة المصانع الكبرى ويكتشف العمل السياسي والنقابي.

كان من المنتظر أن يتم تسريح والاستغناء عن الكثير من العمال الجزائريين في نهاية الحرب وذلك بعد إنهاء حالة التعبئة العامة وتسريح المجندين، ولكن مرحلة ما بعد الحرب وجهود إعادة البناء كانت تتطلب الحفاظ على هذه السواعد المهمة في هذه المرحلة الحرجة، وعكس ما يعتقد ارتفع عدد العمال الجزائريين أكثر وأكثر بين سنتي 1918و 1924 زاد من حدة هذه الهجرة تدهور وأزمة الاقتصاد الاستعماري الفرنسي في الجزائر، إلا أن الكولون و أرباب المال الأوربيين دقوا ناقوس الخطر بعدما لا حظوا بقلق كبير استنزاف الرأسمال الفرنسي لليد العاملة الجزائرية الرخيصة على حساب الاقتصاد الاستعماري، وبذلك طالبوا تدخل الحكومة التي أمرت عبر المنشور الحكومي الصادر في12 سبتمبر 1924 بمراقبة وحصحصة هذه الهجرة، بعد فرض عقود عمل مسبقة، إضافة إلى الدفتر الصحي، وبطاقة الهوية (Meynier ، G.1984: ).

هذه الإجراءات الجديدة سوف تتسبب في تراجع الهجرة ابتداء من سنة1926، بسبب التضييق وكذلك بسبب ارتفاع نسبة البطالة في فرنسا، رغم أن عدد الداخلين إلى التراب الفرنسي سوف يعاود الارتفاع سنة 1928، لكن سنة1929 كانت كارثة على الاقتصاد العالمي بصفة عامة والاقتصاد الفرنسي بصفة خاصة، وانعكست بدرجة كبيرة على سوق العمل، وخاصة في قطاع الصناعات الثقيلة، والتي بدأت بإجراءات خفض الأجور وتسريح العمال، وكان أول الضحايا العمال الأجانب، فابتداء من 1930 تم تخفيض حوالي 53٪ من عدد العمال كلهم أجانب، هذه النسبة تكشف لنا حجم العمالة الأجنبية في فرنسا منذ ذلك الوقت، وفي قطاع استراتيجي مثل قطاع الصناعات الثقيلة (Lefeuvre ، D.1997:90).

ولكن السؤال الذي يبقى مطروح هل تم اعتبار الجزائريين كأجانب ؟، القوانين والمراسيم كلها كانت تنفي ذلك، ولكن إجراءات التمييز وانخفاض عدد الداخلين من الجزائر إلى فرنسا يؤكد هذا الأمر وبوضوح.

إلا أن الهجرة الجزائرية إلى فرنسا سوف تعاود مستوياتها السابقة ابتداء من سنة 1936، وذلك بتشجيع من الإدارة الاستعمارية والحكومة الفرنسية، وبذلك كانت لأسباب سياسية أكثر منها اقتصادية، ومصادفة لظروف مناسبة بعد خروج فرنسا من ظرفية الأزمة الاقتصادية، وكذلك انتهاء تحفظات الكولون من جراء زيادة مستويات البطالة في الجزائر التي كانت تنذر باحتمال حدوث اضطرابات، رغم أن بعض المسئولين في باريس كانوا جد حذرين من تصاعد مستويات الدخول، الشيء الذي سوف يؤثر على تنقل الأجور والمبادلات التي كانت مهمة لإعالة عوائل بأسرها.

وكان ينظر إلى خيار الهجرة والسماح بدخول الجزائريين إلى فرنسا كحل للتصدي لشبح البطالة المتأصل منذ 1930 ومن مخاوف حدوث اضطرابات بعدما زاد نشاط الحركة الوطنية في الجزائر، وكان لزاما دمج الشباب البطال في سوق العمل الفرنسية ولو بنسب يمكن التحكم فيها ومراقبتها، (Lefeuvre D.1997:94)، ولما لا تكون حلولا ظرفية ريثما يتم إنعاش الاقتصاد الاستعماري في الجزائر؟

لكن الأمور سوف تعاود الانخفاض بسبب ظهور بوادر الحرب العالمية الثانية، رغم أن قرار الحكومة الفرنسية لتوفير 40 ألف منصب شغل للعمال الجزائريين من بينهم 25000 في الصناعة الحربية و 8 آلاف في قطاع السكك الحديدية و 5 آلاف في قطاع البناء والتعمير، لكن العدد لم يتجاوز العشرين ألف لعدة أسباب منها استسلام فرنسا المبكر، وكذلك لانقطاع الاتصالات والمواصلات بين الجزائر وفرنسا، (Lefeuvre D.1997:97).

لكن الأحداث والمستجدات السياسية والاقتصادية ومطالب الإصلاح في المركز ومقاطعات ما وراء البحار بعد نهاية الحرب، ساهمت كلها في التحرير النسبي لعمليات الدخول والخروج من والى فرنسا، وذلك ما سمح بتدفق العمالة الأجنبية التي أغرقت سوق العمل الفرنسية، خاصة أن انعكاسات الحرب العالمية الثانية وأثارها المدمرة احتاجت إلى سواعد قوية لإعادة بناء ما تهدم، بعدما كانت تعاني فرنسا من نقص من حيث عدد العمال من جراء طبيعة البنية الديمغرافية الفرنسية، وكذلك لاستدعاء الحكومة البولندية لعمالها في فرنسا، ورجوع الأسرى الألمان إلى ألمانيا، كل هذه العوامل أدت إلى البحث عن بديل، ولكن استعر الخلاف داخل الإدارة الفرنسية بين المؤيدين لجلب العمالة الايطالية - في وقت كانت تعرف فيه ايطاليا فائضا في عدد العمال وبطالة خانقة- وأنصار خيار الاعتماد على العمالة الجزائرية، لكن الحكومة الفرنسية حسمت موقفها بالتوقيع على اتفاقية مع ايطاليا في هذا الشأن، إلا أن ذلك لم يمنع ارتفاع عدد الداخلين إلى التراب الفرنسي من الجزائر بعدما شجع قانون المواطنة الصادر في 20 سبتمبر 1947 بداية الهجرة الجزائرية الكبرى إلى فرنسا (Lefeuvre D. 1997: 99).

**<u>الهجرة الجزائرية إلى فرنسا بين سنتي 1946و1962</u>**

| السنة | الدخول | الخروج | الرصيد |
|---|---|---|---|
| 1946 | 34929 | - | - |
| 1947 | 66234 | 23521 | 42983 |
| 1948 | 80714 | 54209 | 26505 |
| 1949 | 83500 | 76455 | 7045 |
| 1950 | 89405 | 65175 | 24230 |
| 1951 | 142671 | 88081 | 54590 |

| | | | |
|---|---|---|---|
| 1952 | 148662 | 134083 | 14579 |
| 1953 | 134133 | 122560 | 11573 |
| 1954 | 159354 | 134090 | 25264 |
| 1955 | 201826 | 173371 | 28455 |
| 1956 | 85606 | 81871 | 3732 |
| 1957 | 76029 | 57737 | 18292 |
| 1958 | 49037 | 59344 | 10307 |
| 1959 | 74299 | 52369 | 21930 |
| 1960 | 81841 | 58270 | 23571 |
| 1961 | 111834 | 73536 | 38298 |
| 1962 | 180167 | 155018 | 25149 |

(Annuaire statistique de la France 1966)

كما شجع مرسوم وزارة العمل الفرنسية الصادر في فيفري 1947 على وجوب الاعتماد على العمالة الجزائرية في الصناعة الفرنسية بمعدل 20 إلى 75 ٪ من العمالة الأجنبية (Lefeuvre D. 1997: 99) ، لكن هذه القرارات لم تخلوا من أغراض سياسية كانت تبدو ظاهرة، خاصة أن سنة1947 كانت سنة محاولة استيعاب الأمور في الجزائر بعد سنتين من مجازر 8ماي 1945 و ما خلفته من أثار عميقة، خاصة بعد احتدام أزمة البطالة في الجزائر وما يمكن أن تشكله من اضطرابات سياسية واجتماعية غير محمودة العواقب و تشكل نظام دولي جديد وانتشار الفكر التحرري بعد الحرب العالمية الثانية.

أما بالنسبة للكثير من الجزائريين فكانت هذه الهجرة تعني بالدرجة الأولى البحث عن مصادر الرزق والهروب من جحيم البطالة وسوء معاملة الكولون في الجزائر، وكذلك لإيجاد فرصة للتأهيل المهني ، وبذلك تسمح لهم هذه الفرصة أن يصبحوا عمال مهرة وتقنيين مختصين، ويمكن للحكومة الاستعمارية في الجزائر من جهتها استغلال هذه اليد العاملة المؤهلة بعد ذلك للدفع بعجلة التنمية في المستعمرة.

كذلك كانت فرصة العمل تسمح بتوفير مصادر رزق لحوالي مليون ونصف المليون شخص حسب تقرير "Delavignette"، فمن أصل 60 مليار فرنك كانت تدفع كأجور للعمال الجزائريين كانت 35 مليار منها تدخل إلى الجزائر كحوالات بريدية وكان يمثل ذلك في سنة 1933 ربع مجموع الأجور المدفوعة في القطاع الغير زراعي، هذه الأجور كانت تسمح لإعالة نصف سكان منطقة القبائل سنة 1958 ، وتجاوز ذلك في منطقة عزازقة إلى ثلاثة أرباع عدد السكان (Lefeuvre D.1997:95).

فاليد العاملة الجزائرية كانت تشكل حلولا ظرفية بالنسبة للسوق الفرنسية، وكذلك كانت تسمح بدوام الاستقرار والهدوء في الجزائر، خاصة أن بعض المسئولين

الفرنسيين كان يرى في البطالة المتفشية في الجزائر كمؤشر انفجار الأوضاع، ولذلك لم يتوانى الحاكم العام "روجي ليونارد Roger Leonard "في حث الحكومة الفرنسية منذ جويلية 1954 في رسالة بعثها لوزير العمل على ضرورة السماح بتشغيل الجزائريين في المؤسسات الفرنسية، كحل وحيد لمواجهة تفشي البطالة من جراء الانفجار الديمغرافي التي كانت تشهده الجزائر في تلك الفترة (Lefeuvre، D.1997:94).

وبعد اندلاع الثورة الجزائرية ظهرت الحاجة الملحة على وجوب تحسين أوضاع الجزائريين والتقليل من مظاهر البؤس ومحاولة إنقاذ ما يمكن اتقاذه ومن ثم المراهنة على مسألة محاربة البطالة للحيلولة دون انضمام الشباب لثورة ، ولذلك فكل المشاريع الإصلاحية الفرنسية من مشاريع" جاك سوستيل Jacques Soustelle "، إلى إصلاحات الوزير "لاكوست Robert Lacoste "أولت اهتمام كبير لمشكل البطالة ، لكن بمجيء كبرى المشاريع الاقتصادية سوف تعرف سوق العمل اهتماما ودعما كبيرين كأولوية من الأولويات إضافة إلى التأكيد على مسألة التكوين المهني، وهذا ابتداء من خطة "الأفاق العشرية Perspectives Décennales"، التي أوصت بضرورة توفير 20ألف منصب شغل للجزائريين بفرنسا أي خمس مناصب العمل التي يتم خلقها، ونفس التوصيات والقرارات أكد عليها مشروع قسنطينة(1959-1963) الضخم الذي ألح على وجوب توفير في أسرع وقت حوالي 400.000 منصب شغل في الجزائر و 100.000 في فرنسا للجزائريين مع تخصيص 20٪ من مناصب الشغل للجزائريين في الوظيف العمومي، لكن كل هذه المشاريع جاءت متأخرة ولم تستطع القضاء على تطلعات الجزائريين نحو الحرية والاستقلال (قبايلي، هـ. 2006 :58)

**<u>1962 نهاية الوجود الأوربي في الجزائر</u>**

لقد اعتبر بعض المؤرخين فرار الأقدام السوداء من الجزائر عشية الاستقلال سنة1962 ، أكبر هجرة جماعية لمجموعة من السكان في القرن العشرين، هذا ما يمكن أن يكون صحيحا إلى أقصى حد، إذا حللنا ظروف هذه الحركة الجماعية لحوالي مليون أوربي فروا من الجزائر في غضون أشهر معدودات، تاركين ديارهم وممتلكاتهم، واختاروا العودة إلى فرنسا، كنتيجة حتمية لاستقلال الجزائر، ونتيجة حالة إلا أمن إضافة إلى الخوف من المستقبل ، لكن السؤال المطروح هو لماذا اختار الأوربيون الهروب من الجزائر رغم الضمانات التي أكدت عليها " اتفاقيات ايفيان"( 1962/03/18) في صون وحفظ مصالحهم في الجزائر ؟

لكن إذا حللنا الأمور جيدا نجد أن الوجود الأوربي في الجزائر كان مهددا منذ الأربعينات من القرن العشرين ويتجلى ذلك في إدراكهم لتغير الأوضاع من حولهم في

الداخل والخارج، وعدم اطمئنانهم على مستقبلهم في الجزائر يتجلى في إبداء العديد من الكولون المعمرين رغبتهم بعد مجازر الثامن ماي 1945 في بيع ممتلكاتهم والهجرة إلى فرنسا، إضافة إلى تزايد هجرة رؤوس الأموال من الجزائر إلى فرنسا بدرجة كانت تدعوا إلى القلق وتنذر بالخطر، وهذا بدون ذكر الهجرة الداخلية من الأرياف إلى المدن، وسوف تتطور الأمور بعد اندلاع الثورة بعدما تم تسجيل إقبال الكثير من الأوربيين ابتداء من جانفي 1955 على اقتناء عقارات في فرنسا وذلك لضمان أملاك هناك في حالة تصفية الوجود الفرنسي في الجزائر، أكثر من ذلك فيمكن أن نلمح الخوف والقلق الأوروبي من المصير المجهول في الجزائر في توقف عجلة النمو الديمغرافي لدى هذه الفئة وبذلك بداية تهاوي أسطورة الجزائر الفرنسية ، إن لم نقل تقلص عدد هذه الفئة بين سنتي 1954 و1960 في الجزائر بحوالي 22.500 نسمة، ثم سيتطور العدد إلى 65.000 نسمة نهاية سنة 1962 (Lefeuvre.2004 :396)، رغم منع الهجرة من طرف منظمة الجيش السري OAS ابتداء من جانفي 1962، بعد ما قامت بعمليات إرهابية بتفخيخ الكثير من المنازل والشقق التي غادرها أصحابها، واستهداف وكالات الأسفار، ونسف برج المراقبة في مطار الجزائر، رغم أنها سمحت بعد ذلك بالمغادرة للنساء والأطفال ابتداء من 21 ماي 1962.

ويمكن القول أن إرهاب منظمة الجيش السري لعب دورا كبيرا في الإسراع بهجرة الأوربيين من الجزائر وفي وقت قياسي، خوفا من الأعمال الانتقامية يمكن أن تطالهم بعد انسحاب الجيش الفرنسي نهائيا من الجزائر خاصة بعدما ساءت علاقتهم مع المؤسسة العسكرية الفرنسية ومع بقية الشعب الفرنسي، وسيتجلى ذلك في الاستقبال البارد الذي مني به الأقدام السوداء في فرنسا.

وبذلك انتشرت مقولة الشهيرة )الحقيبة أو التابوت La valise ou le cercueil) التي تعني الهجرة أو الموت، و كانت الحقيبة بمثابة الخيار الصعب ولكنه الأمثل، الذي كان يمثل طوق النجاة، وهذا رغم ضمانات "اتفاقيات ايفيان" التي خصصت حوالي 14 مادة لحقوق الأوربيين في الجزائر المستقلة، وتعهدات الحكومة الجزائرية المؤقتة، لكن خيار الهجرة يرجع لنفسية الأقدام السوداء العنصرية والرافضة للعيش كأقلية في وسط أغلبية عربية مسلمة، رغم أن البعض منهم قرر الرحيل والهروب كحل مؤقت ليتمكن من الرجوع بعد تحسن الأوضاع الأمنية، لكن هاجس الخوف زاد بعد تسجيل العديد من عمليات الاختطاف كانت في مجملها من تنفيذ منظمة الجيش السري، وكذلك لبروز بوادر الانشقاق بين الحكومة المؤقتة التي وقعت على اتفاقيات ايفيان والقيادة العليا لجيش التحرير الوطني التي عارضت بنود الاتفاقية وبينت بصراحة مواقفها في مؤتمر طرابلس جوان 1962.

وأمام هروب الأوربيين إلى فرنسا وتدفقهم على الموانئ والمطارات خصصت لهم الحكومة الفرنسية 20 رحلة بحرية أسبوعيا، وجسر جوي لتوفير وسائل النقل، وكذلك تم تشكيل الأمانة العامة للمهاجرين منذ 24أوت1961 (Lefeuvre D.2004:397)، ويمكن القول أن الحكومة الفرنسية تفطنت إلى هذا المشكل منذ فشل محادثات مولان جوان1960، وأخذت تحضر لاستقبال أوربيي الجزائر، الذين سيلقون صعوبات كبيرة في إعادة الاندماج في المجتمع الفرنسي، رغم تخصيص إعانات شهرية ريثما يتم توفير مناصب الشغل بداية للمتزوجين، وكان الأمر سهل نسبيا بالنسبة لفئة الموظفين ولكن كان ذلك مستحيلا بالنسبة للفلاحين والكولون بعدما تعذر حصولهم على عقارات فلاحيه من جديد تعويضا على تلك التي اضطروا لتركها في الجزائر، أما مسألة توفير السكن فكانت معقدة جدا وخاصة أنها تزامنت مع أزمة سكن خانقة عاشتها فرنسا في تلك الفترة وصعب مع ذلك إعادة إسكان كل هذا العدد الهائل من الأسر المهاجرة.

**حركة الأوربيين بين الجزائر وفرنسا سنة 1962**

| | نحو فرنسا | نحو الجزائر | الرصيد الشهري | الرصيد الكلي |
|---|---|---|---|---|
| أفريل | 46030 | 16280 | 29750 | 29750 |
| ماي | 101250 | 18890 | 82360 | 112110 |
| جوان | 354914 | 26480 | 328434 | 440544 |
| جويلية | 121020 | 60130 | 60890 | 501434 |
| أوت | 95578 | 55320 | 40258 | 541692 |
| سبتمبر | 71020 | 52233 | 18787 | 560479 |
| أكتوبر | 54162 | 43975 | 10187 | 570666 |
| نوفمبر | 35540 | 25805 | 9735 | 580401 |
| ديسمبر | 56717 | 24409 | 32308 | 612709 |
| المجموع | 936231 | 323522 | 612709 | 3807925 |

(Lefeuvre D. 2004: 397)

ومن خلال ما سبق يمكننا اعتبار حركية الهجرة بين الجزائر وفرنسا طوال الفترة الاستعمارية ظلت خاضعة لعوامل عدة سياسية واقتصادية بالدرجة الأولى، بدءا بالنداءات الأولى للاستيطان وتعمير الجزائر، بعدها توافد شداد الأفاق من كل حدب وصوب من أوربا إلى الجزائر بغية تكوين مراكز استيطانية خاصة في مناطق الشمال، وسوف يتزايد عددهم بشكل مطرد طول فترات التواجد الاستعماري في الجزائر، قبل أن يبدأ العد التنازلي للوجود الاستعماري مع اندلاع الثورة التحريرية المجيدة والتي سوف تشهد نهايتها أكبر هجرة ونزوح جماعي لمجموعة بشرية من الجزائر نحو فرنسا في

غضون بضعة شهور بعد تهاوي وسقوط أسطورة " الجزائر الفرنسية" مع الاستقلال التام للجزائر وميلاد الجمهورية الجزائرية.

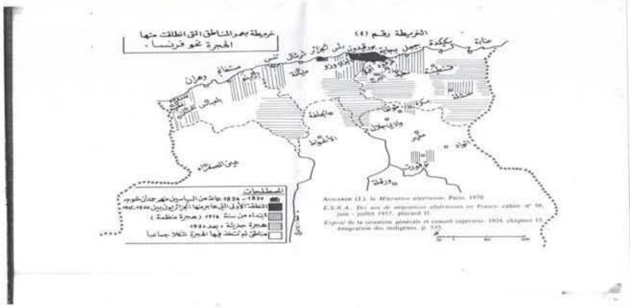
أما من الجانب الجزائري فقد ظلت فرنسا المتربول ممنوعة على الجزائريين، لتبدأ الهجرة نحو فرنسا باحتشام كبير مع سنوات الحرب العظمى (1914- 1918) وطالما تحكمت في هذه الهجرة عوامل عدة أبرزها العوامل الاقتصادية، وذلك لتدعيم سوق العمل المضطرب بسبب ظرفية الحرب وسوف تزداد هذه الهجرة بشكل كبير أثناء فترة مابين الحربين، بعدما أصبحت تشكل حلا لمشاكل البطالة التي كان يعاني منها الجزائريين، ومخاوف الإدارة الاستعمارية من أن يشكل ذلك خطرا على استقرار الأوضاع في الجزائر، لكن ما حدث هو العكس فسوف تشهد فرنسا ميلاد العمل النضالي والسياسي الجزائري من خلال تأسيس أول حزب يتجرأ على المطالبة بالاستقلال التام (نجم شمال إفريقيا) بقيادة الزعيم مصالي الحاج (1898- 1974).

لكن سرعان ما عادت الأمور إلى أولي عهدها أثناء ظرفية الحرب العالمية الثانية بعد توقف عمليات الانتقال بين الجزائر وفرنسا بسبب انقطاع كل الاتصالات بين الجزائر وفرنسا.

إلا أن هذه الحركية سوف تعاود النشاط بأقصى وتيرة ممكنة بعد الحرب لدواعي اقتصادية وذلك للمشاركة في عملية إعادة البناء والتشييد و ما تتطلبه سوق العمل من سواعد الرجال لبناء فرنسا ما بعد الحرب.

وفي الأخير يمكننا القول أن حركية الهجرة بين ضفتي البحر الأبيض المتوسط ما زالت تتحكم فيها لغة المصالح، والظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية، إلا أنها تظل تخضع بشكل كبير للعلاقة المزاجية والرهانات السياسية المثقلة بالخلفيات التاريخية التي طالما تحكمت في هذه الحركية التي لا تزال نشطة بين البلدين في البلدين.

**خريطة توضح المناطق التي انطلقت منها الهجرة نحو فرنسا**



عبد الحميد زوزو –الدور السياسي للهجرة إلى فرنسا بين الحربين 1914- 1939 نجم شمال إفريقيا وحزب الشعب.

البيليوغرافيا


## المراجع باللغة العربية

- زوزو عبد الحميد .لدور السياسي للهجرة الى فرنسا بين الحربين 1914- 1939 نجم شمال افريقيا وحزب الشعب.الجزائر.د.م.ج.2007.
- هلال عمار.2007.هجرة الجزائريون نحو الشام.الجزائر .هومة.
- قبايلي هواري.2006 .الثورة الجزائرية وانعكاساتها على الاقتصاد الاستعماري الفرنسي.مذكرة ماجستير غير منشورة لنيل شهادة الماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر . جامعة سيدي بلعباس .الجزائر.

## المراجع باللغة الفرنسية

-AGERON, Charles-Robert. 2005. Genèse de l'Algérie algérienne. Paris .éd Bouchènne.
-CORNATON Michel.1998. Les camps de regroupement de la guerre d'Algérie. Paris. L'Harmattan.
-GOINARD. Pierre.1984.Algérie œuvre française. Paris. Robert Laffont
-LEFEUVRE, Daniel.1997. Chère Algérie.1ére Ed. Paris. Société française d'histoire D'outre mer.
-LEFEUVRE, Daniel.2004. Les pieds noirs. In Mohammed Harbi, Benjamin Stora La guerre d'Algérie. Paris. Pierre Laffont. pp381-409
-MEYNIER, Gilbert.1981. Algérie révélée.1ére Ed .Paris-Genève. Ed Droz.
-St GERMIS. Jules. 1950. Economie Algérienne .Alger. sd.
-STORA. Benjamin.1992. . Ils venaient d'Algérie. L'immigration algérienne en France (1912-1992) Paris. Fayard.

# إسهام الأمير عبد القادر الجزائري في القانون الدولي الإنساني

**أ. عبد القادر دوحة ،**
المركز الجامعي خميس مليانة

حفل سجل البشرية بالحروب و الصراعات ، حتى غدت الحرب سمة من أبرز سمات التاريخ الإنساني . وقد اتسمت الحروب والصراعات في العصور القديمة بالوحشية والمغالاة في سفك الدماء . وبمرور الزمن بدت الحاجة ماسة إلى نوع من القواعد التي ينبغي مراعاتها في أتون تلك الصراعات ونشأت الحاجة والاقتناع المتبادل بضرورة إخضاع القتال لبعض القواعد التي تمليها الاعتبارات الإنسانية.

ورغم أن الجذور الأولى لقانون الحرب وجدت في ظل الأديان السماوية رغم اختلاف مواقفها ، إلا أن المعالجة القانونية لهذه المسألة وتنظيم أبعادها المختلفة بدأت منذ القرن التاسع عشر ، وكانت اتفاقية باريس سنة 1857 م من بين النصوص الرئيسية الحديثة المتعلقة بالحرب ، حيث ألغيت بموجبها القرصنة ومهاجمة سفن العدو و الاستيلاء عليها ، ثم تلت ذلك معاهدة جنيف لسنة 1864م ، والتي كانت تتعلق بالجنود الذين يصابون بالجروح في ساحة القتال .

وعلى اثر الحرب التي نشبت بين فرنسا وبروسيا في عامي 1870و1871م ، والتي أظهرت عدم كفاءة الأنظمة العادية القائمة للقانون ، عقد في بروكسل مؤتمر دولي كانت الغاية منه وضع مجموعة شاملة من الأنظمة و القوانين المتعلقة بالحروب . ثم عقد في لاهاي مؤتمرين الأول في سنة 1899م والذي أدى إلى توقيع اتفاقية تتعلق باحترام قواعد وعادات الحرب على الأرض ، والثاني عقد في سنة 1907 م في لاهاي أيضا والذي أعاد النظر في الاتفاقية السابقة(علوان،ع.2007:227). واعتبرت نصوص هذه الاتفاقيات من أبرز العلامات للرغبة في تخفيف حدة شرور الحرب ، وفي نفس الوقت تكوين قواعد عامة تتصرف بموجبها الدول المتحاربة بالنسبة لعلاقاتها المشتركة وعلاقاتها مع السكان(علوان،ع.2007:228).

شكلت هذه الاتفاقيات لبنات القانون الدولي الإنساني الذي يهدف إلى حماية الإنسان باعتباره إنسانا ، وصيانة حقوقه لاسيما أثناء المنازعات المسلحة . وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذا المسار الطويل كان تحت رعاية اللجنة الدولية للصليب الأحمر ، التي اتخذت تقليديا مبادرة تدوين قواعد هذا القانون ، وتحت رعاية هذه اللجنة أعدت اتفاقيتي لاهاي السابقتين لعام 1899م وعام 1907م ، ثم بروتوكول جنيف لسنة 1925م و اتفاقيات جنيف الأربعة المؤرخة في 12 أغسطس 1949 م (قادري،ع.2004:20) ، لتكتمل بذلك عملية وضع إطار قانوني دولي للحروب بين الدول.

إن استعراضنا لهذه المسيرة الطويلة للنضال الإنساني من أجل أنسنة الحروب ، ووضع قواعد دولية ملزمة تحكم النزاعات الدولية ، يكشف لنا بوضوح أن المفهوم

المعاصر لحقوق الإنسان هو في جزء كبير منه ، تراث مشترك للإنسانية ساهمت مختلف الشعوب في تشكيله وصياغته . تكرست المساهمة العربية والجزائرية - على الخصوص - في ممارسات بعض القادة التاريخيين وعلى رأسهم الأمير عبد القادر الجزائري . وهنا نطرح السؤال التالي : بماذا تميزت ممارسات الأمير عبد القادر ، وكيف أثرت في القانون الدولي الإنساني ؟

سنحاول الإجابة على هذا السؤال ، من خلال استعراضنا لعلاقات الأمير عبد القادر ومختلف معاملاته العسكرية مع القوات الفرنسية ، هذه المعاملات التي تميزت بميزة خاصة في تلك الفترة ، لنصل إلى إبراز مدى تأثر القانون الدولي الإنساني الحالي ببعض الأسس والقواعد التي وضعها الأمير عبد القادر منذ سنة 1837م ،وهذا حتى قبل أن يؤسس هنري دينان (Henri Dunant) لجنة الصليب الأحمر، بل حتى قبل إبرام معاهدة جنيف التي لم تكتمل إلا في عام 1864م . هذا وسيرتكز تحليلنا على ستة جوانب .

### 1- معاملة الأمير للأسرى

ما يحتفظ به التاريخ عن الأمير عبد القادر، هو أنه قد عمل أثناء معاركه ضد الغزو الاستعماري الفرنسي للجزائر، على سن وتطبيق مجموعة من القوانين حول كيفية معاملة الأسرى المعتقلين من جيش العدو ، في الوقت الذي هللت فيه فئة المتعلمين والمثقفين الفرنسيين لاحتلال الجزائر ، ووضعت قيم الثورة الفرنسية والقيم الديمقراطية التي كانت تتبجح بها وراء ظهرها ، ويتجلى ذلك بوضوح في تبرير ألكسيس دي توكفيل (ALEXIS de Tocqueville) المعروف بإعجابه بالديمقراطية الأمريكية لجرائم الجيش الفرنسي(azan,P.2004:20) ، وتغاضيه عنها باعتبارها شر لابد منه : غالبا ما سمعت رجالا أحترمهم ولكن لا أتفق معهم يقولون إنه ليس من الأخلاق حرق المحاصيل والمخازن أو الهجوم على رجال ونساء وأطفال عزل ... ، وأكثر من ذلك فقد دعا إلى تخريب ممتلكات الجزائريين لإرغامهم على الاستسلام، فحالة الحرب في رأيه تعطينا حق تخريب البلاد بأن نحرق المحاصيل في وقت الحصاد ، و أن نقوم بغارات مفاجئة لنخطف الرجال والأغنام ...(غرانميزون، أ.127:2007)

ولقد كان يتم ذلك ، في الوقت الذي كان الأمير عبد القادر يدعو إلى أن أي فرنسي يتم أسره في المعارك يجب أن يعتبر أسير حرب ، وأن يعامل كذلك إلى أن تتاح فرصة تبادله مقابل أسير جزائري ، كما حرم تحريما قاطعا قتل أسير مجرد من السلاح . ولعل هذا يتوافق مع ما تضمنته المادة الثالثة من اتفاقية جنييف الثالثة(السالفة الذكر) التي جاءت بعد أزيد من قرن من الزمن ، والتي أشارت إلى واجب معاملة من أبعدوا عن القتال بسبب المرض أو الجروح أو الأسر معاملة إنسانية ، دون أن يكون لعنصر اللون أو الدين أو العقيدة أو الجنس أو النسب تأثير على هذه المعاملة .

وهنا نستشهد بما جرى في عام 1841م من تبادل للأسرى بين الأمير عبد القادر وأسقف الجزائر (ديبوش) ، عندما طلب هذا الأخير من الأمير إطلاق سراح أحد السجناء ، وقد رد عليه الأمير بالقول : لقد كان أجدى بك بوصفك عبد الإله وصديق الإنسان ، ليس فقط أن تطلب مني إطلاق سراح أسير واحد ، بل أن أطلق سراح كل الأسرى المسيحيين ، وأضاف مستشهدا بما جاء في إنجيل العهد الجديد ، عامل الآخرين بمثل ما تريد أن تعامل ، موضحا في الأخير قد يكون الأسقف قد أدى مهمته على أحسن وجه ...لو قام بجميل في هذا القبيل ...لصالح عدد مماثل من الأسرى المسلمين القابعين في السجون الفرنسية . وقد تمخض عن هذه المراسلات التي جرت بين الرجلين عام 1841م ، عملية تبادل شهيرة للأسرى بين الجيشين في مكان يسمى سيدي خليفة(تشرتشل، ش.2004: 260).

لقد آمن الأمير عبد القادر بوجود قواعد وأسس راسخة للحرب- وهي لا تختلف عن القواعد والأسس الحالية – في رسالة وصلته من (ديميشال ) سنة 1833م ، يلتمس فيها من الأمير تحرير بعض الأسرى وقعوا في أسره ، إن وضعي كما هو لا يسمح لي أن أفعل ذلك (أي مراسلة الأمير ) ، لكن شعوري الإنساني يحملني على الكتابة إليك(رسالة من ديميشال إلى الأمير عبد القادر مؤرخة في1833/10/12.زوزو، ع.2006: 251) ، وقد أجابه الأمير بما يلي : إنك تخبرني أنك بالرغم من مكانتك رضيت أن تكون البادئ في الاتصال بي ، لقد كان من الواجب عليك أن تفعل ذلك بناء عل قواعد الحرب(تشرتشل، ش.2004: 107).

ويبرز لنا الأمير قاعدة هامة من قواعد الحرب التي ترسخت في ما بعد ، والتي لم يصل إليها المجتمع الدولي رغم التطورات المختلفة ، عندما رغب في عقد صلح من جديد (هدنة) مع الفرنسيين وتعرضه لمعارضة من بعض أفراده . حيث دعا إلى مؤتمر عام على ضفة نهر الهبرة في 25 ماي 1837 بإقليم وهران حضره كل شيوخ القبائل الكبار، وزعماء الفرسان العسكريين والمرابطون ...من أهم ما قاله الأمير في هذا المؤتمر ، أنه يجب التفريق بين سلام مقبول وسلام مطلوب مبينا بأن القرآن لم يقر أبدا هدر الدم بدون جدوى ، بعد أن استسلم الكفار ونادوا بوضع السيف في غمده ثم عقد معاهدة تافنة في (30 ماي 1837) (تشرتشل، ش.2004: 157).

وتظهر صورة أخرى لإنسانية الأمير، فيما أورده تشرتشل على لسان الأمير حيث قال : كان يظهر لي أن العلم (الأمير عبد القادر، 1966: 40) هام جدا فعملت على تشجيعه ، حتى لقد عفوت أكثر من مرة على أناس مجرمين محكوم عليهم بالموت لمجرد أنهم طلبة ، ثم أورد مقارنة هامة تجلت في قوله : إن الساكن في كوخ قد يقطع نخلة لا تريحه ، ولكن كم سنة يجب عليه أن ينتظر قبل أن يكون في استطاعته أن يذوق ثمار نخلة أخرى يغرسها(تشرتشل، ش.2004: 200). وقال في موضع آخر : لله

الحمد إذا جعل إذابتكم في أحبابكم شرا من أعدائكم ، وظفرنا بسببهم رغبتهم في عفونا غنيمة أولئكم ، لو كان الغدر منا عيانا ووثاقكم بخيانتنا بيانا لكان كلامك وافيا بالمراد ، خاليا من التوهين والعناد (رسالة من الأمير عبد القادر إلى ديميشال مؤرخة في 1833/10/30 زوزو ،ع.206:47).وفي ذلك كله إشارة واضحة إلى أخلاق الحرب التي كان يتحلى بها الأمير.

وينطبق نص الفقرة الثانية من المادة (13) من اتفاقية جنيف الثالثة والتي تتعلق بمعاملة أسرى الحرب وعدم تحقيرهم وسبهم ، مع ما أورده تشرتشل بشأن معاملة الأمير للأسرى في قوله :إن العناية الكريمة والعاطفة الرحيمة التي أبداها الأمير عبد القادر نحو الأسرى ليس لها مثال في تاريخ الحروب ، فكلما كان حاضرا كان الفرنسيون الواقعون في قبضته يعاملون كضيوف لا كأسرى حرب ، فقد كان كثير ما يرسل إليهم سريا كميات من النقود تختلف قيمتها من خمسة إلى عشرين دولارا إسبانيا من جيبه الخاص ، وكان يوصي لهم أن يكسوا ويطعموا جيدا(تشرتشل ،ش.2004:261).

وإذا كانت المادة (15) من معاهدة جنيف الثالثة تلزم الدولة الحاجزة للأسرى أن تتكفل دون مقابل لمعاشهم والعناية بحالتهم الصحية ، فقد ذهب الأمير عبد القادر وأتباعه أبعد من ذلك ، إذ صادفه وأتباعه في إحدى المرات وأن كانوا في شدة من أمرهم وكان من الصعب الحصول على الغذاء ، وأثناء ذلك حدثته نفسه عن الأربع والتسعين سجينا فرنسيا الذين كانوا مرميين في معسكره وهم في أشد حالات البؤس ، فأطلق سراحهم جميعا بدون فدية أو مقابل ، بل إنه أمر بمرافقتهم إلى المراكز الأمامية حيث سلموا إلى رفقائهم وهم مندهشون من هذا التصرف الكريم .

إن الأمير عبد القادر بإنسانيته قد فعل أكثر من مجرد افتتاح عهد جديد في معاملة الأسرى ، فهو الذي بفضله أصبحت حياة الجنود تنقذ في الميدان ويؤسرون بدل أن يقتلوا ، ذلك أن كلمة أسير في حد ذاتها لم تكن معروفة

ومن مظاهر إنسانيته وسماحته أن أعطى رسالة إلى أحد الأسرى ، وقد كانت رسالة من ضابطه الفرنسي يخبره فيها أنه قد منح وسام شرف لشجاعته وتضحيته من أجل أمن ضباطه ، إذ أشار عليه الأمير أن يتقدم فتقدم ...بضع خطوات وقام الأمير بنفسه بوضع الوسام المذكور على صدر الأسير(تشرتشل،ش.2004:267) . وقد انطبق ذلك كله مع ما جاء في المادة (71 ) من الاتفاقية الثالثة ، التي كرست السماح لأسرى الحرب بإرسال واستلام الخطابات . وتتوافق كذلك مع ما جاء في الفصل السابع من المادة (43) من نفس الاتفاقية ، والتي تقر بإلزامية الدولة الحاجزة على الاعتراف بالترقيات التي تمنح لأسرى الحرب .

هذا ولقد كرس الأمير عبد القادر كذلك ما جاءت به المادة (12) ، والتي جعلت أسرى الحرب تحت سلطة دولة العدو لا تحت سلطة الأفراد ، وذلك من خلال المرسوم الوطني الخاص بمعاملة الأسرى ، والذي أصدره الأمير بعد عقد مؤتمر ضم كل الخلفاء والأغوات والقواد ورؤساء القبائل، وذلك مباشرة بعد عمليات 22 سبتمبر 1843 بإقليم وهران ، التي قام فيها مصطفى بن التهامي صهر الأمير بقتل أسيرين من بين الخمسة الذين تم أسرهم في هذه العمليات .(تشرتشل،ش.168:2004).

ومما جاء في مضمون هذا المرسوم ، أن كل فرنسي سواء قبض عليه في الميدان أو غيره يجب اعتباره سجينا ومعاملته بطيبة فائقة إلى أن تحين الفرصة لتبادله . كما تقرر أيضا في هذا المرسوم الذي قنن المعاملات الحربية ، أن كل من يحضر جنديا فرنسيا أو مسيحيا آمنا سالما فإنه سينال جائزة قيمتها ثمانية دولارات على الذكر وعشرة على الأنثى ، وأن كل من وقع في حوزته فرنسي أو مسيحي فإنه مأمور أن يقوده دون تأخير إلى أقرب خليفة و إلا سيواجه أقسى العقوبات ، وفي حال شكوى الأسير من سوء المعاملة تسقط المكافأة ويرافق ذلك عقوبات.

وقد حدث بعد نشر المرسوم الذي تمخض عن المؤتمر، أن علم الأمير أن أحد جنوده النظاميين قد ضبط وفي يده رأس أحد الفرنسيين فطلب بإحضاره ، ثم سأله بعد أن وضع رأس الفرنسي أمامه :هل كان صاحب هذه الرأس ميتا أو حيا قبل أن تقطع رأسه ؟ فأجابه ميتا ، إذن فإنك ستضرب مائتين وخمسين جلدة لعصيانك أوامري ، إن هذه العقوبة ستعلمك أنه من الجبن والقسوة أن تمثل بالميت ما دام لم يعد عدوا لأحد... (تشرتشل،ش.269:2004)



### 2- الحرية الدينية للأسرى

فيما يخص حرية الأسرى في ممارسة شعائرهم الدينية والتي كرستها اتفاقية جنيف في مادتيها (34) و (37) ، إذ تحدثت المادة الأولى إضافة إلى حرية الأسرى في ممارسة واجباتهم الدينية ، على حريتهم في حضور الاجتماعات الدينية الخاصة بعقيدتهم ، في حين أكدت المادة (37 ) على هذه الحرية عندما اشترطت تعيين رجل دين من مذهب الأسرى أومن مذهب مشابه له عندما لا يتوفر في هؤلاء الأسرى رجل دين ، وفي هذا الجانب ، نجد أن الأمير عبد القادر كتب إلى أسقف الجزائر كلمات تستحق أن تكتب بالذهب فقد قال :أرسل قسيسا إلى معسكري فسوف لن يحتاج لشيء ، وسوف أعمل على أن يكون محل احترام وتبجيل لأنه سيكون له وظيفة مزدوجة وهي أنه رجل دين وممثل لك .

وفي هذا الإطار دائما يروي تشرتشل ، أنه ذات مرة صاح سجين فرنسي كان يتقد بالغضب من مجرد الإشارة إلى الردة بحضور الأمير عبد القادر قائلا :أما بالنسبة لي فلن أتخلى عن ديني ، قد تقطعون رأسي ولكنكم لن تقدروا على جعلي أرتد عن

ديني ...فرد عليه الأمير :هون عليك فإن حياتك محرمة علي إنني أحب سماع هذه اللهجة ، إنك رجل شجاع ومخلص وتستحق تقديري ، فأنا أحترم الشجاعة في الدين أكثر من الشجاعة في الحرب (تشرتشل، ش.2004:261).

### 3- معاملة الأمير للمرأة الأسيرة

جاء في نص المادة (14) من الاتفاقية السابقة :لأسرى الحرب في جميع الأحوال حق احترام أشخاصهم وشرفهم ، ويجب معاملة النساء من الأسرى بالاعتبار الواجب لجنسهم ، وفي جميع الأحوال يجب أن يحصلن على نفس المعاملة الجنسية التي يعامل بها الرجال . وجاء في الفقرة الثانية من المادة (88 ) أنه :لا يحكم على النساء من أسرى الحرب بعقوبة أشد ، أو يعاملن أثناء تنفيذ العقوبة معاملة أشد من المعاملة التي يعامل بها النساء في قوات الدولة الحاجزة لذات الفعل.

وعند استنطاقنا لمختلف المواقف التاريخية لنستجلي بعض الصور عن معاملة الأمير عبد القادر للنساء الأسيرات ، لم نعثر على أبلغ مما قاله تشرتشل في وصفه للأمير، فقد ورد على لسانه أن الأمير عبد القادر كان شديد الإباء من رؤية السجينات ، ذلك أن التفكير في أن تصبح المرأة ضحية للحرب كان في حد ذاته مصدر قلق دائم له . فذات يوم أحضر له فرسان أحد خلفائه أربع فتيات كغنيمة هامة ، فأدار وجهه اشمئزازا وقال في سخرية: إن الأسود تهاجم الحيوانات القوية أما أبناء آوى فتسقط على الضعيفة منها .

هذا ولقد كانت والدة الأمير (لالة الزهرة) ، هي التي تتولى أمور النساء السجينات وترعاهن فقد كن يقمن في خيمة قريبة من خيمتها تحت حراسة اثنان من حراسها ، ولم يكن أحد يسمح له بالاقتراب منهن بدون رخصة ، وكن يتناولن في كل صباح الزبدة والزيت ومواد أخرى ، وإذا حدث وأن مرضت إحدى السجينات فكانت تواسيها وتعطي لها كل ما من شأنه أن يخفف المرض عنها ، ويوفر لها الراحة من شاي وقهوة ... (تشرتشل، ش.2004:264)

### 4- معاملة ذوي المراتب من الأسرى

أما في ما يخص معاملة الأمير عبد القادر لذوي المراتب من الأسرى ، والمتضمن في نص المادة (44 )من الاتفاقية السالفة الذكر فقد قال : إننا لم نميز أبدا بين الأسرى ورجالنا بخصوص الطعام والمأوى ، وحالما رأينا أن بين الأسرى رجالا ذوي مراتب وشرف يزدرون باللجوء إلى الفرار، ميزناهم عن غيرهم بما يتناسب وقد كانوا معترفين بالجميل ... (تشرتشل، ش.2004:304) .

كما أن هناك عدد لا يحصى من الأعمال الباهرة التي لا يعرفها إلا الضباط الفرنسيون الكبار الذين اجتمع بهم أو الذين تراسل معهم ، والتي تشهد كلها على سمو همته حتى أن بعضهم كانوا يحرصون على إخفاء تلك الأشياء بقدر استطاعتهم

على جنودهم ، لأنهم كانوا يعتقدون أن إطلاع الجنود عليها سينقص من عزيمتهم وحماستهم في محاربة الأمير.

هذا وتجدر الإشارة إلى أن قواد الأمير وممثلوه ، استلهموا منه تلك المعاملة المهذبة نحو الأسرى إلى درجة أن خليفته ابن علال على مليانة (بوعزيز، ي.2002:79) ، كان أسراه يتبرعون بسلاحهم بعد إطلاق سراحهم تكريما له.

## 5- احترام الأمير للعهود والمواثيق

وينبغي كذلك أن نشير إلى انطباق أعمال الأمير عبد القادر مع ما جاء به البروتوكول الإضافي في بابه الثالث ، والذي يوضح ما يجب أن يكون عليه سلوك المقاتلين في أثناء العمليات العدائية ، أي حق أطراف النزاع في اختيار وسائل القتل ليس حقا مطلقا لا تحده قيود ، إذ يحظر قتل الخصم أو إصابته أو أسره باللجوء إلى الغدر ، ويعتبر من قبيل الغدر تلك الأفعال التي تثير ثقة الخصم مع تعمد خيانة هذه الثقة .

ويظهر ذلك بجلاء في عدم خداع الأمير عبد القادر للرسل والوافدين ، واحترامه للعهود والمواثيق ، فقد ذكر في رسالته إلى (ديميشال) قوله تعالى :يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودْ(سورة المائدة، الآية01)...إن وقوع المودة و المداعاة بالخير معكم لها شروط في شرعنا ، و أي شرط يشرط علينا لا تحل لنا مخالفته ولو ننقطع دونه عن آخرنا ...حتى إن من تمام الوفاء بالشرط أن المسلم الأسير في يد النصارى ، إذا أمنوه وأطلقوا قيده لا يجوز له الهروب بغير إذنهم في شريعتنا(رسالة من الأمير عبد القادر إلى ديميشال مؤرخة في 1833/10/30.زوزو، ع.206:50) .

ويبرز الدليل أكثر على احترامه للعهود ونبذه لمظاهر الخداع في رده على( ديميشال) دائما الذي بعث إليه برسالتين يطلب فيهما منه وقف القتال ، بعد ذلك رد عليه الأمير :يمكنك أن تثق بأن أي التزام يمكن أن نتوصل إليه سيكون محل احترام من جانبي ... ويمكنك الاعتماد علي لأنني لم أتخل أبدا عن كلمتي .حتى أن نابوليون الثالث اعترف بذلك قائلا له عندما كان في السجن :لقد كنت عدوا لفرنسا ولكنني مع ذلك مستعد أن أقوم نحوك بالعدل الشامل لشجاعتك وشخصيتك وصبرك في الشدة ، وكذلك أشعر بأن الشرف يقتضي أن أضع حدا لسجنك وأن أعتمد تمام الاعتماد على كلمتك(تشرتشل، ش.2004:110). وللإشارة فإن مراسلات الأمير مع (ديميشال) توجت بعقد معاهدة سميت باسم القائد الفرنسي نفسه في 1834/12/26م ، نصت على احترام الدين والعادات إلى جانب التمثيل الديبلوماسي ، كما نصت كذلك على تبادل الأسرى وحرية التجارة(العربي، إ.1982:28).

## 6- الأمير والتسامح الديني

لا يوجد أبلغ –في رأيينا- على إنسانية الأمير عبد القادر وتسامحه الديني ونبذه للحروب والصراعات ، مما قام به عندما اندلعت الأحداث الدموية صيف سنة 1860م

في دمشق ، بعدما قام بعض السكان من (الدروز) بتدبير مؤامرة احتجاجا على فرض الدول الأوروبية على الدولة العثمانية منح بعض الامتيازات للمسيحيين في الشام . وتحولت الأمور بصفة متسارعة إلى مجزرة حقيقية ، فتدخل الأمير عبد القادر وأرسل الرسل إلى بعض أصدقائه من مشايخ الدروز في بداية الحرب الأهلية داعيا إياهم أن يكونوا رحماء معتدلين ثم ذهب إلى العلماء وترجاهم أن يستخدموا نفوذهم لدى الأهالي لتبريد المشاعر وتفادي مثل هذه النكبة المهولة ، بعد ذلك تدخل على رأس فرسانه وأنقذ حياة خمسة عشر ألف نسمة ينتمون إلى الكنيسة الشرقية من الموت . ومما يذكره التاريخ أنه لما طالبوه بتسليم المسيحيين رد عليهم قائلا :إنني لن أسلم إليكم مسيحيا واحدا ، إنهم إخوتي ، فتقهقروا و إلا أمرت رجالي بإطلاق النار. فظهر الأمير حينئذ فوق كل الاعتبارات الضيقة والأنانية للإنسان ، وأن دفاعه عن دينه ووطنه لا يعني كراهيته للآخرين ، ونال إعجاب الدول الغربية التي وجهت له رسائل الشكر و التقدير على شجاعته ومنحه قادتها الأوسمة اعترافا بإنسانيته ، من بين هذه الدول بريطانيا وفرنسا وروسيا والدولة العثمانية (أبو عمران، ش.18:2004)... . كما بعثت له الجمعية الماسونية الفرنسية أكثر من رسالة طلبت منه الانخراط في صفوفها ، إلى أنه لم يوافق على ذلك(أبو عمران ،س.23:2004).

و تلقى الأمير من الإمام (شاميل) ، الذي قاد ثورة الداغستان ضد روسيا رسالة شكره فيها على إنقاذه للمسيحيين بعد حوادث دمشق ونقلهم إلى داره لحمايتهم (Bouamrane,C.2000:106) ، من أهم ما جاء في الرسالة : إلى من اشتهر بين الخواص والعوام ، وامتاز بالمحاسن الكثيرة عن جملة من الأنام، الذي أطفأ نار الفتنة ...واستأصل شجرة العدوان ...سمعت أنك خافضت جناح الرحمة والشفقة لهم وضربت على يد من تعدى حدود الله ...كذلك رضيت عنك والله تعالى يرضيك...(الأمير محمد بن عبد القادر.140:1903) .

وفي الأخير وبعد كل هذا التحليل ، نخلص إلى القول أن مبادئ القانون الدولي الإنساني تستقي نظرتها الشاملة من مصادر القانون الإسلامي وخصوصا ممارسات الأمير عبد القادر، الذي كان مضرب المثل في إنسانيته آنذاك ، ولذلك فمن الخطأ اعتبار بداية القانون الدولي الإنساني مع معاهدة جنيف ذلك أن بعض القوانين التي سطرها الأمير لم تفقد قيمتها حتى اليوم ، فقد صاغ بحكمته وفكره أصول وأسس وقواعد تكفل احترام آدمية الإنسان مهما كان انتماؤه العرقي والديني ، وهو ما يتوافق مع إنسانية الإسلام التي تقتضي أن تكون هذه الإنسانية أسرة واحدة ، ولا مطمع في حضارة تلغي المفهوم الإنساني للإنسان.

**قائمة المصادر و المراجع :**

- الأمير عبد القادر، الجزائري.(1966). ذكرى العاقل وتنبيه الغافل ، تحقيق ممدوح حقي ،بيروت، دار اليظة العربية .
- الأمير محمد بن عبد القادر ،الجزائري .(1903) . تحفة الزائر في مآثر الأمير عبد القادر وأخبار الجزائر ،الاسكندرية، المطبعة التجارية .
- اسماعيل ،العربي.(1982). العلاقات الدبلوماسية في عهد الأمير عبد القادر ،الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية.
- الشيخ، أبوعمران .(2002) "الأمير عبد القادر والتسامح الإسلامي" .مجلة الدراسات الإسلامية ، منشورات المجلس الإسلامي الأعلى،الجزائر. العدد الخامس ، ص ص.50- 60.
- أوليفي لوكور ، غرانميزون (2007) ، الاستعمار الإبادة ، تأملات في الحرب والدولة الاستعمارية ،ترجمة نورة بوزيدة ،الجزائر، دار الرائد للكتاب.
- عبد الحميد ، زوزو .(2006) . مراسلات الأمير عبد القادر مع الجنرال دي ميشال ، ط3 ،الجزائر، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع .
- عبد الكريم ،علوان. (2007) .القانون الدولي العام –حقوق الإنسان والمنظمات الدولية ، ج2 ، الاسكندرية، منشأة المعارف.
- عبد العزيز، قادري.(2004).حقوق الإنسان في الدولي والعلاقات الدولية –المحتويات والآليات ،الجزائر، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع .
- سامية، أبو عمران .(2005) "لأمير عبد القادر الجزائري رمز المقاومة الجزائرية ". مجلة المصادر ، منشورات المركز الوطني للدراسات في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر 1954م ، الجزائر. العدد 11 ،ص ص.17- 42.
- شارل، هنري تشرتشل .(2004) . حياة الأمير عبد القادر ، ترجمة وتقديم وتعليق : أبو القاسم سعد الله ،الجزائر، ديوان المطبوعات الجزائرية.
- يحيى، بوعزيز.(2002) .الأمير عبد القادر رائد الكفاح الجزائري، تلمسان، مطبعة ابن خلدون .

-Paul, Azan. (1925).L Emir Abd-el-Kader du fanatisme musulman au patriotisme français, Paris, Edit Hachette.
- chikh, Abouamrane.(2000). L Emir Abd-el-Kader résistant et humaniste, Alger, édit Hammouda

# أضواء جديدة عن مغادرة الأمير عبد القادر الجزائر سنة 1847

أ. سلطانة عابد ،
قسم العلوم الإنسانية ،
جامعة معسكر

يعد الاهتمام بشخصية الأمير عبد القادر وتاريخه من الضرورات الملحة ، والتي يجب على كل مشتغل بالتاريخ أن يبوئها مكانة و عناية خاصة.

و ذلك من حيث أن هذا الاهتمام يشكل حلقة من حلقات تطور المجتمع الجزائري، على المستوى السياسي و الوطني و الفكري.

و في دائرة هذا الاهتمام بشخصية الأمير عبد القادر و ما يحيط بها ، تندرج هذه المساهمة و التي سنطلعكم من خلالها على وثيقة تاريخية هامة، تسلط الضوء على مرفقي الأمير عبد القادر إلى الهجرة من آل بيته و حاشيته و جنده و طلبته سنة 1847.

فالأمير عبد القادر و خلال تفاوضه من الجنرال لاموريسير Lamoricière ، كان قد وضع من بين أهم شروطه لإنهاء الحرب و المواجهة ضد الفرنسيين، أن تقدم له الحكومة الفرنسية تعهدا بأن تترك له ولمن أراد من أتباعه حرية الهجرة، إما إلى الإسكندرية أو إلى عكا بفلسطين. (بوعزيز.(ي)1996 ، 54)

و عليه فإن هذه الوثيقة و التي سنتعرض لها بالتفصيل من خلال هذه المساهمة ، نجدها تكتسي أهمية تاريخية أكيدة، وذلك حيث أنها ستعرفنا بأولئك الذين اختاروا طريق الهجرة رفقة الأمير عبد القادر ،من هم؟ ما علاقتهم بالأمير؟أسماءهم ؟ أوضاعهم؟ وعددهم؟.

و لكن و قبل أن نفصل في موضوع هذه الوثيقة الهامة ، يجدر بنا أن نعرف أولا و قبل كل شيء بمصدرها ، حتى نضع هذه المساهمة في إطارها المنهجي و الموضوعي.

مصدر الوثيقة:

الوثيقة من محفوظات الأرشيف الحربي الفرنسي بقصر فانسان Vincennes ، وهي محفوظة بقسم المراسلات العامة ، و هي المراسلات المتبادلة بين وزارة الحربية الفرنسية و القيادة العسكرية الفرنسية في الجزائر، وتحمل هذه السلسلة من المحفوظات الرمز أ هـ 1848 Oran 1H .

المواصفات التقنية للوثيقة:

الوثيقة عبارة عن بيان لوزارة الحربية الفرنسية وهو بأسماء العرب المشكلين لحاشية الحاج عبد القادر و الذين حملوا على الفرقاطة البخارية لاسمودي في 25 ديسمبر 1847. (churchille. (C.H).1991.275 )

من خلال هذه الوثيقة أمكننا التعرف على مرافقي الأمير عبد من آل بيته و حاشيته (عددهم/أسمائهم/ وظائفهم)، حيث صنفتهم الوثيقة في جداول ومجموعات جاءت كالآتي:

المجموعة الأولى :وهي تضم عائلة الأمير عبد القادر و حاشيته و مقربيه

المجموعة الثانية :وهي خاصة بعائلة الحاج مصطفى بن التهامي و آل بيته و مقربيه

المجموعة الثالثة: وهي خاصة بعائلة سيدي قدور بن محي الدين إبن عم الخليفة بن علال.

المجموعة الرابعة: و تضم جند الأمير عبد القادر و قادة جيشه.

المجموعة الخامسة: و تضم طُلبة(بضم الطاء) الأمير عبد القادر.

لغة الوثيقة:

الوثيقة مكتوبة باللغة الفرنسية ،و لا تحمل أي توقيع، أي أننا نجهل من حررها من العسكريين الفرنسيين آنذاك، مما يجعلنا نميل إلى احتمال أن هذا البيان كان مرفقا بتقرير من الجهة التي أوكلت لها مهمة ضبط عملية ترحيل الأمير عبد القادر و رفقائه.

موضوع الوثيقة:

قبل أن نتعرض إلى محتوى هذه الوثيقة، نلفت عناية القارئ الكريم أننا سنعرضها كما جاءت في الأصل، متصرفين فقط في التعريف ببعض الشخصيات و الأسماء و التواريخ الواردة كما هو مبين في الهوامش.



المجموعة الأولى:

عائلة الحاج عبد القادر و آل بيته و حاشيته

الحاج عبد القادر(أمير)

والدة الأمير عبد القادر وهي زهرة بنت سيدي بن دوبة (هي لالا زهرة بنت سيدي علي دوبة و الزوجة الوحيدة لسيدي الشيخ محي الدين، وهي من العائلات الشريفة و البارزة في قبائل الحشم الشراقة وكان سنها آنذاك يناهز ال 60 سنة )

-خيرة بنت سيدي (هي خيرة بنت سيدي علي بوطالب وهي ابنة عم الأمير عبد القادر)

-عـائشة

-آمبـاركة

أولاد الأمير عبد القادر من الزهرة وعددهم ثلاثة وهم:

-محمد❖(وهو الأمير محمد ، صاحب كتاب "تحفة الزائر" وكان عمره آنذاك سبع سنوات) .

-محي الدين

-عبد الله (خلف الأمير عبد القادر عند وفاته عشرة من الأولاد هم:محمد- محي الدين- عبد الله- الهاشمي- إبراهيم- أحمد- علي- عمر- عبد المالك- عبد الزراق.عمر، كما خلف ستة من بنات، الجيلالي، (ع).1991. 237)

خدم الأمير عبد القادر خمسة و هم:

-محمد بن عبو وخديجة بنت بختة الطويلة وحفيديها محمد وفاطمة.

-عبد القادر بن حايش.

-محي الدين بن حسان.

- محمد ولد محمد.

-محمد ولد عدة.

عبيد الأمير عبد القادر وعددهم ثلاثة عشر وهم:

-مبروكة .

-زينب بنت مبروكة.

-عائشة التلمسانية.

-آمباركة الفاسية

-مريم بنت آمباركة.

-فاطمة(أم محمد بن سالم)

-عائشة.

-خديجة بنت عائشة.

-سالم.

-الهاشمي(ابن عائشة التلمسانية)

-سالم عبد الهادي

- فراجي.

-محمد بن سالم (عبد معتوق)

-مهرة وهي مرضعة بيضاء

المجموعة الثانية:

عائلة الحاج مصطفى بن التهامي ( ابن عم الأمير عبد القادر كان يشغل منصب خليفة الشرق في دولة الأمير و كان فقيها و عالما)

أزواج مصطفى بن التهامي اثنتان وهن:

- عائشة بنت سيدي عبد الله
- الزهرة بنت محي الدين

خوجة مصطفى بنت التهامي وهو: عبد القادر بن ناصر وهو ابن عم الأمير عبد القادر

-محمد المكي بن ناصر وهو أخ خليفة

-عائشة بنت محمد وهي زوجة محمد المكي بن ناصر

-عبد الرحمن بن مرسلي وهو طالب مصطفى بن التهامي

-خيرة بنت موسى وهي زوجة عبد القادر بن ناصر

-الحبيب المداح وهو شاوش مصطفى بن التهامي

-فاطمة بنت عدةوهي زوجة الحبيب مداح

-عبد القادر وهو ابن فاطمة بنت عدة

خدم مصطفى بن التهامي

-عبد القادر ولد عيسى

عبيد مصطفى بن التهامي:

-بوبكر

-آمباركة زوجة أبو بكر

-بلال و حيزية أبناء آمباركة

-حيزية بنت آمباركة

المجموعة الثالثة:

عائلة سيدي قدور بن محي الدين ابن عم الخليفة محمد علال وآل بيته: (قدور بن علال ،هو من خلف محمد بن علال القليعي خليفة الأمير على مقاطعة مليانة، استشهد محمد بن علال في 18 شوال 1229هـ 11 نوفمبر 1843)

-قدور بن محي الدين(خليفة)

-فاطمة بنت عبد القادر بوطالب وهي زوجته، وابنة عم الأمير عبد القادر.

-علال بن محي الدين أخ قدور بن محي الدين.

الخدم:

-حاج علي بن حاج عمر

-بلقاسم بن سعيد

-بن علي بن سعيد

العبيد:

-مبروكة

المجموعة الرابعة:

رفقاء الأمير عبد القادر من جنده و قاداته العسكريين:

-محمد بن بشير وهو آغا الخيالة، وكان يقود بين 300 إلى 1000 فارس.

-العالية بنت النعيمي وهي زوجة محمد بن بشير

-عبد القادر إبن محمد بن بشير

-الزهرة بنت محمد بن بشير

-بن حليمة وهو من الفرسان الأمير عبد القادر

-بن سالم وهو آغا العسكر، وكان يقود بين 100 إلى 200 جندي.

-مسعودة وهي زوجة بن سالم.

-محمد إبن بن سالم

-أحمد ابن بن سالم

البغدادي وهو سياف العسكر وكان يقود 100 من الجند (عائلة البغدادي من العائلات المرابطة بوادي الروينة بضواحي واد الفضة، و بغدادي وهو سيدي قويدر بن يحي، كان من الشخصيات المقربة إلى الأمير، حيث تربطهما علاقة مصاهرة عن طريق الأمير سيدي محمد السعيد الذي تزوج من عائلة البغدادي ، Yver (G) (,1912,378

-بوزيد وكان يشغل منصب آغا العسكر

-البركة وكان يشغل منصب خوجة الجند

-محمد بن الجيلالي وكان يشغل منصب خوجة العسكر(ابن عم الأمير عبد القادر، وكان يشرف على مطامير الحبوب و المؤونة بتاقدامت، Yver (G) ,1912,623)

-محمد بلخير و يشغل منصب آغا العسكر

-ميلود بلخير أخ محمد بلخير

-محمد بن حمودة و يشغل منصب شاوش العسكر

-العمري و يشتغل منصب باش طبجي

-الحاجي و يشغل منصب سياف الخيالة.

قارة محمد وكان يشغل منصب مساعد آغا الخيالة (كان يشرف على اصطبلات الأميرعبد القادر وكان خبيرا بالخيول و الجياد العربية الأصيلة، وهو من رافق الأمير عندما دعاه نابليون الثالث إلى قصره بسان كلو Saint Cloud بضواحي باريس، أين اطلع نابليون الثالث الأمير على مكان مقتنياته من الجياد العربية الأصيلة. ( Churchille (C.H)1991,378

-محمد التواتي وهو من فرسان الأمير البارزين

-بلقاسم بن أحمد وهو من فرسان الأمير البارزين

-الحبيب بن قادة وهو من فرسان الأمير البارزين

-محمد بن عبد الهادي وهو كبير السيافة و يقود 33 من الجند

-الصادق بن زروالي وهو سياف الخيالة.

-الجلطي وهو من فرسان الأمير البارزين

-محمد بن شريف وهو سياف الخيالة

-مصطفى بن حمو: سياف الخيالة

الصافي بن عمار وكان يشغل منصب خليفة السياف و كان يقود 25 جندي (من قبيلة بني غدو الواقعة بين بلديتي الغمري و يلل)

-الحبيب الغربي وهو سياف سياف الخيالة (وهو من قبيلة الغرابة بزعامة الحبيب بوعلام)

-احمد بن عبد الله البابوري وهو خليفة السياف ( كان يشرف على مطامير الجبوب بغريس، Yver (G) ,1912,623)

-أحمد الفرقاني وهو خليفة السياف

-محمد بن إسماعيل و يشغل منصب شاوش الجند

-علي بن طالب وهو باش شاوش الأمير عبد القادر (وهو ابن عم الأمير عبد القادر)

-محمد بن عبد الرحمن وهو ابن خوجة الأمير عبد القادر.

المجموعة الخامسة:

رفقاء الأمير من الطلبة و العلماء:

- المجاهد طالب
- المختار (هو سيدي الطيب المختار ابن عم الأمير عبد القادر وكان من العلماء الأجلاء، وهو صاحب القصيدة المشهورة في جزيرة صقلية، عندما وصلها رفقة الأمير عبد القادر وهما يغادران فرنسا إلى تركيا

و التي مطلعها:

هذي صقلية لاحت معالمها ❖❖ تجر تيها فضول الربط من الأمم

إلى أن يقول:

عبد القادر ما أنسى سناه ❖❖ وما أعلى علاه حوى العلياء من الهمم

أولاك ربك عزا غير منقطع ❖❖ وعز غيرك لم يثبت ولم يدم ،

(الأميرة الحسني(ب) جوان 2002، 26)

- محمد بن عمور طالب
- عبد القادر بن نابي طالب
- محمد الصحبي طالب
- محمد بلحاج طالب

مجموع المهاجرين 97 (ذهب تشرشل Churchille (C.H),1991,288) أن الذين رافقوا الأمير عبد القادر كان عددهم 88 في حين ذهب الجيلالي(ع) 1994، 234 إلى أن عددهم بلغ نيف و مائة و بالنسبة لشرشل فإن العدد الذي يورده هو خاص برفقاء الأمير الذين حولوا من ميناء طولون إلى قلعة lamalgue فنحن أمام فرضية هلاك عدد

من المهاجرين في الرحلة بين مرفأ الغزوات و ميناء تولون، و إلا فإن ما ذهب إليه تشرشل غير دقيق)

الخـــاتمة:

في ختام هذه المساهمة ، وعلى ضوء ما حملت من معلومات ذات قيمة تاريخية أكيدة، فإني استسمح القارئ الكريم في إبداء و اقتراح بعض الفرضيات عن ظروف ترحيل الأمير عبد القادر من الجزائر نحو منفاه بفرنسا.

الفرضية الأولى:

إن الوثيقة تبرز أن القيادة العسكرية لجيش الأمير كانت من أبرز مرافقيه، وهذا يشير إلى أن لاموريسير و الدوق دومال، لم يكن لهما إعتراض على مرافقة قادة الجيش للأمير مما يرجح لدينا فرضية أن الفرنسيين كانوا قد حسموا موقفهم في شأن إعتقال ونفي الأمير نحو جنوب فرنسا.

الفرضية الثانية:

لوحظ في الوثيقة غياب أسماء شخصيات كانت جد مقربة من الأمير، و معروفة بوزنها السياسي، مما يرجح لدينا فرضية استبعادها من طرف السلطات العسكرية الفرنسية ، وهذا ما يفسر لقاءات اللحظات الأخيرة بين الأمير و الدوق دومال، و التي ناقش فيها الطرفان تفاصيل الإتفاق الموقع بين الأمير عبد القادر و لاموريسير خاصة ما تعلق منه بضبط القائمة النهائية لرفقاء الأمير.

هذا و نرجو أن تكون هذه المساهمة قد أزالت بعض الغموض الذي لا يزال يلف مرحلة إنهاء الأمير عبد القادر للمقاومة سنة 1847.



## قائمة المصادر و المراجع

### I- المصادر:

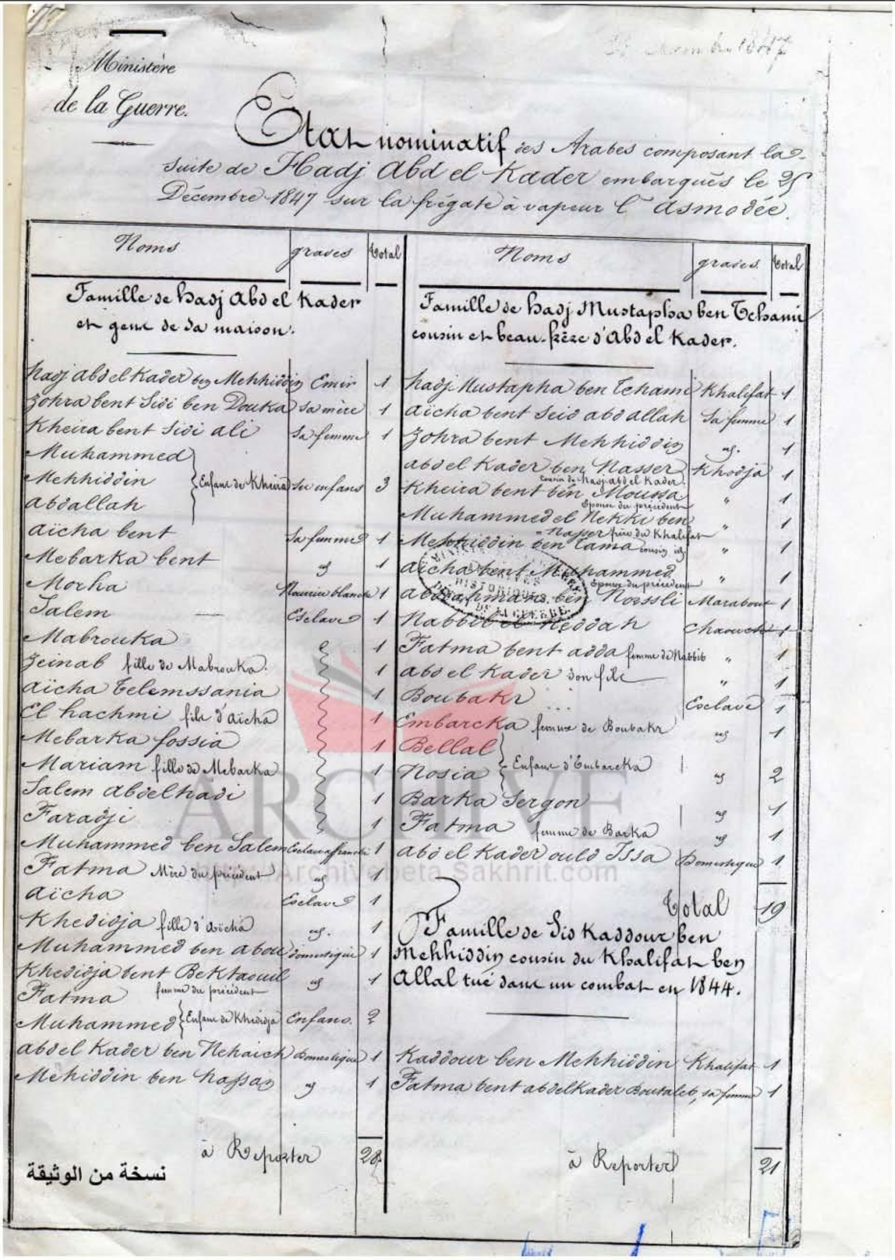
- Churchill. (C.H) ,1991.La vie d'Abdelkader, 4ème édition, Alger, E.N.A.L.
- Yver .(G),1912,Correspondances du capitaine Daumas, 1er édition, Alger, Adolphe Jourdan, Paris, Paul Geuthner.

### II- المراجع :

- الجيلالي.(ع)، 1994 ، تاريخ الجزائر العام، طبعة سابعة، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية .
- بوعزيز.(ي)، 1996 ، ثورات الجزائر في القرن التاسع عشر، طبعة ثانية ، الجزائر.

### III- المجلات:

- الأميرة الحسني.(ب)، الأمير عبد القادر مسيرة جهاد، مجلة أخبار معسكر، عدد خاص بالذكرى 119 لوفاة الأمير عبد القادر، 5- 6- 7 جوان 2002، ص 26.



25 novembre 1847

Ministère de la Guerre.

État nominatif des Arabes composant la suite de Hadj Abd el Kader embarqués le 25 Décembre 1847 sur la frégate à vapeur l'Asmodée.

| Noms | grades | Total |
| --- | --- | --- |
| Famille de hadj Abd el Kader et gens de sa maison. | | |
| hadj abd el Kader ben Mehhiddin | Emir | 1 |
| Zohra bent Sidi ben Douka | sa mère | 1 |
| Kheira bent Sidi ali | sa femme | 1 |
| Muhammed / Mehhiddin / abdallah } Enfans de Kheira | ses enfans | 3 |
| aïcha bent | sa femme | 1 |
| Mebarka bent | id. | 1 |
| Morha | [illegible] blanche | 1 |
| Salem | Esclave | 1 |
| Mabrouka | id. | 1 |
| Zeinab fille de Mabrouka | id. | 1 |
| aïcha Telemssania | id. | 1 |
| El hachmi fils d'aïcha | id. | 1 |
| Mebarka fossia | id. | 1 |
| Mariam fille de Mebarka | id. | 1 |
| Salem abdelhadi | id. | 1 |
| Faradji | id. | 1 |
| Muhammed ben Salem | Esclave affranchi | 1 |
| Fatma Mère du précédent | id. | 1 |
| aïcha | Esclave | 1 |
| Khedidja fille d'aïcha | id. | 1 |
| Muhammed ben abou | domestique | 1 |
| Khedidja bent Bektaoui | id. | 1 |
| Fatma femme du précédent | | |
| Muhammed } Enfans de Khedidja | Enfans. | 2 |
| abdel Kader ben Nehaich | domestique | 1 |
| Mehiddin ben hafsa | id. | 1 |
| à Reporter | | 28 |

| Noms | grades | Total |
| --- | --- | --- |
| Famille de hadj Mustapha ben Tchami cousin et beau-frère d'Abd el Kader. | | |
| hadj Mustapha ben Tchami | Khalifat | 1 |
| aïcha bent Seid abdallah | Sa femme | 1 |
| Zohra bent Mehhiddin | id. | 1 |
| abd el Kader ben Nasser cousin de hadj abd el Kader | Khodja | 1 |
| Kheira bent ben Moussa épouse du précédent | " | 1 |
| Muhammed el Mekki ben Nasser frère du Khalifat | " | 1 |
| Mehhiddin ben tama cousin id. | " | 1 |
| aïcha bent Muhammed épouse du précédent | " | 1 |
| abderrahman ben Nossli | Marabout | 1 |
| Nabbi [illegible] | Chaouch | 1 |
| Fatma bent adda femme de Nabbib | " | 1 |
| abd el Kader son fils | " | 1 |
| Boubakr | Esclave | 1 |
| Embarcka femme de Boubakr | id. | 1 |
| Bellal / Nosia } Enfans d'Embarcka | id. | 2 |
| Barka Sergon | id. | 1 |
| Fatma femme de Barka | id. | 1 |
| abd el Kader ould Issa | Domestique | 1 |
| Total | | 19 |
| Famille de Sid Kaddour ben Mehhiddin cousin du Khalifat ben Allal tué dans un combat en 1844. | | |
| Kaddour ben Mehhiddin | Khalifat | 1 |
| Fatma bent abdelKader Boutaleb, sa femme | | 1 |
| à Reporter | | 21 |



نسخة من الوثيقة

# الهجرة الأندلسية ودورها في تمتين الروابط الثقافية بين مصر والأندلس خلال القرن السابع والثامن الهجريين

**د. مبخوت بودواية ، أ. سي عبد القادر عمر ،**
قسم التاريخ، جامعة تلمسان.

## مقدمة

لقد كانت الهجرة الأندلسية حتمية فرضتها مجموعة من العوامل السياسية خاصة تلك المرحلة التي أعقبت سقوط الدولة الموحدية بعد هزيمة العقاب حيث فضل الكثير من الأندلسيين ترك بلادهم والانتقال إلى مناطق أخرى أكثر أمنانا واستقرارا .

**1- دوافعها:**

**- حروب الاسترداد:**

تمكن المسلمون من السيطرة على الأندلس لفترة زمنية طويلة مع انتشار الاستقرار والتقدم الاقتصادي والاجتماعي والثقافي إلا أن هذا الازدهار سرعان ما تراجع خاصة بعد ضعف الدولة الموحدية وانهزامها في معركة حصن العقاب سنة609هـ/1212م[ علي، أ، .1989: 90 ]التي كانت ُبداية نهاية الوجود الإسلامي في الأندلس إضافة إلى كثرة الفتن والصراعات الداخلية مثل ثورة بني مردنيش [ابن الخطيب ،ل.2006 :271] وثورة ابن هود الجدامي بألميرية[إبن الخطيب ،ل . 1973. ج2 :126] ،وفي هذه الظروف الصعبة استغل النصارى هذا الضعف من أجل التوسع والسيطرة على المدن الأندلسية منها ماردة سنة 627هـ/1230م وقرطبة سنة 366هـ/1236م وبلنسية في عام 636هـ/ 1238م واشبيليةسنة646هـ/1248م[زروق ،م. 1991: 29] كما سقطت مدن أخرى غرب الأندلس مثل قادس و جيان سنة643هـ 1245م[مونتيغمري ،و. 1989: 157] وشاطبة سنة644هـ 1246م وشريش سنة1268م وبطليوس 627هـ/1228م وهكذا فإن القرن السابع الهجري شهد سقوط معظم المناطق الشرقية والوسطى من الأندلس في يد النصارى،وفي هذه الظروف هاجر الكثير من الأندلسيين إلى بلاد المشرق بعد أن أصبحت أيام المسلمين في الأندلس معدودة خاصة بعد أن انقطع الدعم والمساندة من بلاد المغرب بعد هزيمة المرينيين في موقفة طريف سنة741هـ/1340م[ابن الخطيب ،ل.2003: 35].

ومن أبرز العلماء الذين هاجروا إلى المشرق في هذه المرحلة نذكر محي الدين بن العربي أبو بكر المتوفى سنة 638هـ/1240م[المقري،أ. 1998 ،ج2: 199] ،كما هاجر بعد حصار بلنسية المؤرخ والشاعر أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي بكر القضاعي البلنسي المعروف بابن الآبار الذي ألف قصيدة شعرية يستغيث بها من أبي زكريا الحفصي أمير تونس ومطلعها :

أَدرِك بِخَيلِكَ خَيلَ اللهِ أَندَلُسًا إنَّ السَبِيلَ إِلَى مَنجَاتِهَا دَرسًا
وَهِب لَهَا مِن عَزِيزِ النَصرِ مَالتَمَستَ فَلَم يَزَل عِزُّ النَصرِ مِنكَ مُلتَمِسًا

[ابن الأبار، ع. 1963 : 35]

أما بعد سقوط شاطبة سنة644هـ/1246م فقد رحل أبو عبد الله بن محمد بن سلمان المعافري الشاطبي المتوفى سنة672هـ بالإسكندرية[سحر، ع. 1997، ج1 : 198.] وكذلك ابن وثيق شيخ القراء أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الأموي الاشبيلي الذي رحل إلى المشرق بعد سقوط اشبيلية واستقر بمصر حتى وفاته سنة654هـ/1256م[السيوطي، ج. 1968، ج1 : 501] كما هاجر أيضا بعد سقوط جيان في يد فرناندو الثالث محمد بن غالب بن يونس بن غالب الأنصاري الأندلسي الجياني زار مصر وتوفي سنة703هـ/1303م[ابن حجر، ع. 1993، ج4 : 133].

- **تدهور الأوضاع السياسية والاجتماعية لدولة بني نصر:**

تمكنت دولة بني نصر من الحفاظ على المناطق الجنوبية في يد المسلمين والتصدي لضربات النصارى فترة زمنية طويلة إلا أن هذه الإمارة الإسلامية بدأت تعرف الإضرابات والثورات الداخلية كتلك التي قام بها أبو الجيوش نصر ضد أخيه أبو عبد الله محمد الملقب بالمخلوع وذلك سنة 708هـ/1308م[ابن خلدون، ع. 2000، ج4 : 122]، أو كما حدث في عهد السلطان الغني بالله سنة 760هـ/1359م[سعدون، ن. 1998 : 372]وكذلك في عهد السلطان محمد الثامن ابن يوسف الثالث الملقب بالصغير حيث ثار عليه الأمير محمد التاسع بن نصر المعروف بالأيسر سنة 866هـ/1419م[الطوخي، أ. 1997 : 525]، هذه الأوضاع السياسية أثرت على الجانب الاجتماعي حيث ارتفعت الضرائب بسبب الحروب الكثيرة وكذلك غلاء المعيشة[ابن خلدون، ع. 2001 : 455] إضافة إلى الازدحام بسبب الهجرة من المدن الأندلسية الأخرى نحو غرناطة حيث تضاعف عدد السكان[الطوخي، أ.1997 :322]ونتيجة لهذه الظروف الصعبة فضل الكثير من الأندلسيين الهجرة نحو المشرق وباقي الأقطار الإسلامية .

**ـ سقوط غرناطة :**

لقد تمكنت هذه المملكة من الصمود لفترة طويلة أمام ضربات النصارى [ أرسلان ، ش. 1983 : 72]وبعد أن توحدت إسبانيا النصرانية تعددت الهجمات الإسبانية على هذه المملكة والتي انتهت بسقوطها سنة 897هـ/1492م وكان وراء هذا السقوط أسباب عديدة منها الداخلية المتمثلة في الصراعات والفتن وضعف الحكام[المقري، أ.1998، ج1 : 410]والتدهور الاقتصادي بسبب الضغط الأجنبي وتراجع التجارة بعد سقوط المدن الأندلسية الأخرى وأسباب خارجية متمثلة في قلة الدعم الخارجي خاصة بعد ضعف دولة بني مرين[ابن خلدون، ع.2000، ج7 : 347]وعدم تلبية دولة المماليك للاستغاثات المتكررة من الأندلس [ مؤلف مجهول. 2002 : 147]، وكان هذا السقوط من

العوامل التي أدت إلى ازدياد الهجرة نحو المشرق خاصة بعد نقض النصارى لنص الاتفاقية المبرمة مع المسلمين وتعرضهم للتنصير بعد ظهور محاكم التفتيش [طقوس ،س. 2006 : 266].

- **المعارضة السياسية:**

حيث كان بعض العلماء والفقهاء يعارضون الحكام في اتخاذ مواقف معينة كما كان بعض الفلاسفة يلقون معارضة شديدة بسبب أفكارهم ومؤلفاتهم كما حدث لابن مسيرة[بالينثيا ، أ.دون تاريخ:326]، أو كما حدث في عهد الموحدين حيث نظروا إلى الذين خالفوهم على صعيد العقائد والمبادئ نظرة معادية اتسمت بالحقد والكراهية مما أثار فيهم موجة من الخوف كما حدث لأبي الوليد محمد بن عبد الله القرطبي الذي رحل وأقام بالإسكندرية ثم مكة وتوفي سنة551هـ/1156م [علي، أ.1989 :88]حيث كان سبب الهجرة هو الخوف من بطش الحكام ويمكن أن نضيف مثال أخر لابن سعيد المغربي الذي خاف على نفسه من الموت بعد أن تغيرت أحواله مع ابن عمه أبو عبد الله محمد بن سعيد الذي كان يعمل وزيرا لدى ملك إفريقية أبي زكريا فرحل إلى المشرق،كما رحل أيضا أبو حيان الغرناطي بسبب خلاف مع شيخه ابن الطباع الذي رفع أمره للأمير محمد بن نصر الفقيه[جوليان،ر. 1994 : 124]، وهكذا فقد كانت المعارضة والاضطهاد أحد العوامل التي ساهمت في ازدياد الهجرة الأندلسية نحو مناطق كثيرة من العالم الإسلامي.

- **الاستقرار السياسي والاجتماعي لمصر في عهد المماليك:**

لقد عاشت مصر في عهد المماليك مرحلة من الاستقرار والأمن بفضل ما وفره السلاطين من قوة عسكرية تمكنت من خلالها أن تقضي على الحملات الصليبية والمغولية خاصة في بلاد الشام[ابن كثير، أ.البداية والنهاية.2004، ج13. 222]، كما تمكن الظاهر بيبرس من بسط نفوذه على مناطق الشام والحجاز[ابن تغري، ب. 1972، ج7 : 94]وتأمين طريق الحجيج.

كما انتعش الوضع الاقتصادي بسبب العلاقات التجارية الواسعة مع الدول الإسلامية وحتى المسيحية [شوقي، ع،ق.2000 : 114]بفضل موقعها الاستراتيجي على البحر الأبيض المتوسط والبحر الأحمر وتوفرها على موانئ هامة ومراكز تجارية مثل الفسطاط ودمياط والإسكندرية [العبادي، أ.م.وعبد العزيز،س. 1981 : 46]، إضافة إلى الازدهار الثقافي وكثرة المنشآت الدينية من مدارس ومساجد وتنافس السلاطين في ذلك حيث تحولت القاهرة إلى مركز علمي وأصبحت تفوق كل مدن العالم الإسلامي،حيث يذكر ابن خلدون في مقدمته:"ونحن لهذا العصر نرى أن العلم والتعليم إنما هو بالقاهرة من بلاد مصر لما أن عمرانها مستبحر وحضارتها مستحكمة منذ آلاف السنين فاستحكمت فيها الصنائع وتفننت ومن جملتها تعليم العلم.......

واستكثروا من بناء المدارس والزوايا والربط ووقفوا عليها الأوقاف المغلة.....فكثرت الأوقاف لذلك عظمت الغلات والفوائد وكثر طالب العلم....." [ابن خلدون،ع. 548:2001]هذا الرواج جعل الكثير من المهاجرين الأندلسيين يفضلون مصر والاستقرار بها.

## 2- مراحلها:

لقد شهدت مصر توافد الكثير من الأندلسيين خاصة بعد تدهور الأوضاع السياسية بالأندلس ويمكن تقسيم هذه الهجرة إلى مرحلتين أساسيتين:

أ- **المرحلة الأولى:** قبل سقوط غرناطة

وتبدأ هذه المرحلة من بداية تدهور الأوضاع السياسية في الأندلس مع بداية حروب الاسترداد وضعف الدولة الموحدية وانهزامها في معركة حصن العقاب سنة 609هـ/1212م[ المراكشي،ع، 1997 : 164]حيث أخذت قواعد المسلمين في الأندلس تتساقط الواحد تلو الأخرى مما أدى إلى ازدياد الهجرة حيث أثار أهل الأندلس الهجرة على البقاء تحت سيطرة المسيحية وقد كانت الهجرة الأندلسية في اتجاهات مختلفة كان أبرزها المغرب الإسلامي ثم بلاد المشرق وخاصة مصر والشام وفي هذه المرحلة كانت مصر تعيش نوع من الاستقرار السياسي في عهد دولة المماليك البحرية خاصة في عهد السلطان سيف الدين قطز الذي هزم التتار[ابن خلدون،ع.2000،ج5: 437] وكذلك في عهد الظاهر بيبرس الذي تمكن من بسط نفوذه على البلاد شام والحجاز[الشوكاني.البدر الطالع.مابين القرن السابع.113].

ومما زاد في تدفق المهاجرين على مصر هو وقوعها على طريق الحج حيث عمل السلاطين على توفير كل التسهيلات للحجاج القادمين من كل أنحاء العالم الإسلامي [القلقشندي،أ. 1913،ج8: 107] وتزخر كتب التراجم والمصادر التاريخية بأسماء العديد من الشخصيات الأندلسية التي هاجرت إلى مصر في هذه المرحلة ومن أبرزهم أبو عبد الله محمد بن الأزرق رحل من الأندلس ليطلب النجدة من المماليك بعد سقوط جميع بلاد الأندلس،وقد استقر في المشرق وتولى قضاء القدس إلى أن توفي سنة896هـ/1490م[القلصادي، ع. دون تاريخ:107]،وابن وثيق أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الأموي الاشبيلي الذي رحل إلى المشرق بعد سقوط اشبيلية وزار بلاد الشام واستقر بمصر حيث توفي بالإسكندرية سنة654هـ/1256م[السيوطي،ج. 1968 :ج1. 501]،ومنهم أيضا فتح الدين بن سيد الناس الأندلسي رحل إلى مصر وتوفي سنة734هـ/1336م [السيوطي،ج. 1968:167]،وكذلك أبو إسحاق إبراهيم بن عيسى المرادي الأندلسي الذي توفى بمصر سنة 668هـ/1269م[السوطي،ج.1968،ج1: 416]ومحمد بن محمد بن أحمد الشريش المتوفى سنة 705هـ/1305م حيث رحل هو كذلك إلى مصر[ابن حجر،ع.1993،ج4: 215]،بالإضافة إلى علي ابن حديدة

الأندلسي عاش بمصر وعمّر بها عدة زوايا توفي ببيت المقدس سنة719هـ/1319م[الذهبي،ش. 1997، ج17 : 432]وإبراهيم بن سعد بن إبراهيم بن محمد بن أبي الحسن الأندلسي المالكي المعروف بالحريبي رحل إلى مصر وأقام بها والتقى بالقاهرة شمس الدين السخاوي وتناظرا علميا توفي سنة893هـ/1487م [السخاوي، ش.دون تاريخ.ج1 : 51].

ب- **المرحلة الثانية** بعد سقوط غرناطة

وهي المرحلة التي عقبت سقوط غرناطة سنة 897هـ/1492م هذا السقوط الذي أنهى الوجود الإسلامي في الأندلس.فبعد أن تم التوقيع على معاهدة التسليم وشروط الصلح [الشطشاط، ع،دون تاريخ: 63]حتى بدأ النصارى في نقضها وسلطوا على المسلمين أنواع التعذيب[البنتوني، م.1998 : 212] وخاصة بعد إنشاء محاكم التفتيش التي أرغمتهم على التنصير[الدنون، ع، 1988 : 71] ،ورغم الثورات التي قام بها العرب ضد هذه السياسة إلا أن هذه الثورات باءت بالفشل رغم مساعدة الأتراك والمغاربة [الشطشاط، ع، دون تاريخ:97]،ونتيجة لهذه الظروف فر الكثير بيدنهيم وهاجروا إلى الأراضي الإسلامية سواء بلاد المغرب أو المشرق خاصة وأن الونشريسي أصدر فتوى تلزم كل مؤمن يؤمن بالله واليوم الآخر في حفظ رأس الإيمان بالبعد والفرار عن مساكنة أعداء حبيب الرحمان[المنوني، م. 1991 : 263]،وقد اعتبر هذه الهجرة فريضة واجبة على كل مسلم مستطيع [الونشريسي، أ. 1981، ج2 : 121]كل هذه الأسباب كانت سببا في هجرة الكثير من الأندلسيين إلى المشرق وكذلك بلاد المغرب وقد ساهم الأتراك في نقل الكثير من المهاجرين إلى الشواطئ الإسلامية[ابن خاقان. 2001 : 23].

وهكذا فقد كان للهجرة الأندلسية دور كبير في تمتين الروابط بين المغرب الإسلامي والمشرق دون أن ننسى كذلك الهجرة من المشرق نحو الأندلس فقد رحل الكثير من المشارقة خاصة من مصر والشام نحو الأندلس وقد ازدادت هذه الهجرة خاصة أيام ازدهار وقوة الأندلس.ومن الأمثلة عن هذه الهجرة فقد أورد المقري في كتابه نفح الطيب عدة أسماء نذكر منهم عمر بن مودود بن عمر الفارسي البخاري يكنى أبا البركات ولد بليماس ونشا بها تعلم العربية والفقه وهو من أبناء الملوك انتقل إلى المغرب ثم دخل الأندلس ونزل مالقة في حدود سنة630هـ/1232م ثم دخل اشبيلية وقد أجاز لابن الآبار سنة631هـ/1233م وتوفي بمراكش سنة640هـ/1242م وكان من أهل التصوف [المقري، أ. 1998:400]،وكذلك أبو إسحاق بن خلف بن منصور المعروف بالشهوري قدم من بلاد مصر ودخل اشبيلية سنة 630هـ/1232م [المقري، أ. 1998:135]،ومن القادمين أيضا الشيخ نجم الدين بن مهذب الدين وهو من المشرق دخل الأندلس واستقر بها، هذه الحركة المتبادلة بين العلماء ساعدت على تمتين الروابط الثقافية وحتى السياسية بين الأندلس ومصر المملوكية.

## دور المهاجرين الأندلسيين

لقد توافد على المشرق عدد كبير من المهاجرين الأندلسيين وقد شاركوا في جميع شؤون الحياة العامة حيث لم يخلو مجال إلا ووجد فيه الأندلسيون وقد ترك بعضهم آثار علمية خالدة في عدد من العلوم وسنحاول تبيين بعض أدوار هذه الجالية في بعض المجالات:

### 1- في مجال تدريس العلوم:

لقد كان دور الأندلسيين في هذا المجال رائدا وشمل كل أنواع العلوم العقلية والنقلية لأن الهجرة الأندلسية ضمت عدد كبير من العلماء والفقهاء الذين أفادوا الطلبة بعلمهم الغزير ومعرفتهم الواسعة لشتى العلوم [الطوخي،أ.1997:284.]، خاصة وأن الأندلس كانت قد شهدت نهضة العلمية رائدة وأصبحت قرطبة وغرناطة مراكز علمية معروفة ومن الأمثلة عن الذين ساهموا في هذا المجال نذكر:

- **أبو عبد الله محمد بن سراقة الشاطبي** يكنى أبا القاسم ولد سنة 592هـ/1195م ورحل في طلب العلم فزار بغداد وحلب وتولى مشيخة دار الحديث بحلب ومشيخة دار الحديث الكمالية بالقاهرة توفي بالقاهرة سنة662هـ/1263م [المقري، أ.1998، ج2: 228].

- **أبو بكر محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله** ولد سنة601هـ/1204م ورحل إلى العراق ومصر درّس بالفاضلية وتولى مشيخة الحديث بدمشق [المقري،أ. 131:1998].

- **أبو بكر محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله الأندلسي** ولد بشريش سنة 601هـ/1204م وارتحل إلى الإسكندرية وزار دمشق كان مفتيا تولى التدريس بالرباط الناصري ودّرس بالفاضلية بمصر كان شيخا بالتربة الصالحية توفي سنة 685هـ/1286م[الذهبي، ش، 1997:257].

- **عبد الرحمان ابن خلدون** المتوفى سنة 880هـ/1475م تولى التدريس في مدرسة صلغتمش وكذلك في المدرسة القمحية والجامع الأزهر والمدرسة الصالحية [ابن خلدون، ع. 2007: 253].

- **جمال الدين أبو بكر الوائلي التريبيشي المالكي** ولد سنة 601هـ /1204م ورحل إلى الإسكندرية درّس بالمدرسة الفاضلية بالقاهرة وولي مشيخة المدرسة بالقدس توفي سنة685هـ/1286م [المقري، أ. 1998:217].

- **محمد بن عبد الله بن محمد بن لب** المتوفى سنة 705هـ/1305م الذي رحل إلى مصر والشام وقام بتدريس اللغة العربية في المدرسة الصالحية بالقاهرة [ابن الخطيب، ل.1973:433].

- **فتح الدين بن سيد الناس** الأندلسي الأصل رحل إلى مصر ودرّس الحديث بالمدرسة الظاهرية توفي بمصر سنة 734هـ/1333م [السيوطي، ج. 1968، ج1: 358].
- **أبو عبد الله محمد بن محمد بن إسماعيل الأندلسي** ويعرف بالراعي المالكي ولد سنة 780هـ/1378م كان عالما بالفقه والعربية والقراءة توفي سنة 856هـ/1452م [ابن عماد، ح. 1980.ج7: 279].
- **ابن دحية الإمام الحافظ أو الخطاب عمر بن حسين الأندلسي** كان بصيرا بالحديث والعربية سكن مصر وأدب الملك الكامل ودرّس بدار الحديث الكاملية توفي سنة 633هـ/1235م [السيوطي، ج. 1968.ج1 :355].

ومن النحويين الذين درسوا في مصر نذكر **أبا حيان الغرناطي** الذي عين مدّرسا في مدارس القاهرة وقام بإلقاء الدروس في مسجد الحاكم سنة704هـ/1304م [الكتيبي، م.دون تاريخ.ج4: 71].

**2- في مجال القضاء:**

إضافة إلى التدريس كان للمهاجرين أيضا دور بارز في مجال القضاء حيث تم تعيين البعض منهم في مناصب القضاة خاصة قضاة المالكية فقد تولى هذا المنصب ابن خلدون سنة 786هـ/1384م [ابن خلدون، ع. 2007:254].وأبا الوليد إسماعيل بن محمد بن هاني اللخمي الغرناطي شارح التلقين [ابن الخطيب، 1973.ج1 :178] بالإضافة إلى حفص بن عمر بن علي بن أحمد الأنصاري الأندلسي ثم القاهرة المتوفى سنة 804هـ/1401م [السخاوي، ش. 1995.ج1: 362]،كما تولى القضاء المالكي أيضا أبو عبد الله محمد بن علي بن الأزرق المتوفى سنة896هـ/1491م والذي كان قاضيا للجماعة في كل من مالقة وغرناطة ورحل إثر سقوط غرناطة لطلب النجدة واستقر بالمشرق [القلصادي، ع.دون تاريخ: 27]،ومن الملاحظات أن الذين تولوا القضاء كانوا على المذهب المالكي نظرا لانتشاره بالأندلس عكس المذاهب الأخرى التي كانت منتشرة أكثر في المشرق.

**3- في مجال الطب:**

لقد كان دورهم في هذا المجال رائدا حيث كانت مساهمتهم كبيرة في فروع العلوم العقلية وخاصة الطب والصيدلة ومنهم من توصل إلى رئاسة المستشفيات ومنهم من عمل كمعتمد عند الحكام والسلاطين ومن هؤلاء الأطباء الطبيب عبد المنعم الجلياني الذي خدم صلاح الدين الأيوبي لفترة طويلة [ابن سعيد، م. 1967.ج2: 104]وكذلك الطبيب ضياء الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن البيطار الذي كان أوحد زمانه في معرفة النبات [ابن أبي أصيبعة. دون تاريخ:601]

ومن الأطباء الذين عملوا في البيمارستانات بالقاهرة أبو تمام الشقوري المتوفى سنة 741هـ/1340م [السيوطي، ج. 1968.: 166]،وكذلك أبو العباس أحمد المعروف

بابن الرومية من أهل اشبيلية أتقن علم النبات ومعرفة الأدوية وخدم في مصر الملك العادل أبو بكر الذي حكم من سنة1221م حتى1228م [المقري،أ. 1998.ج3. 197]وكذلك الرئيس أبو مروان موسى بن ميمون القرطبي اليهودي وقيل أنه أسلم في المغرب وحفظ القرآن رحل إلى مصر وأقام بالفسطاط حيث خدم السلطان الملك الناصر صلاح الدين الأيوبي وكذلك ولده الملك الأفضل علي [ابن أبي أصبغة.دون تاريخ.582]،وكذلك أبو عبد الله محمد بن عبد الله اللوشي الطبيب المتوفى سنة660هـ/1261م [المقري،أ.1998.ج2. 243]،وهكذا فقد أسدى هؤلاء الأطباء خدمات جليلة للمجتمع المصري من خلال ما قدموه من أدوية ومعلومات حول الأعشاب والنبات ولم يقتصر دور الأندلسيين على هذه المجالات بل تعدت إلى مجالات أخرى إدارية ومن الأمثلة على ذلك أن أبا الربيع سليمان بن إبراهيم بن صافي الغرناطي رحل إلى القاهرة وناب في الحسبة.

كما كان للأندلسيين دور اقتصادي أيضا من خلال مشاركتهم في التجارة والصناعة فقد تحول الطبيب الأندلسي يوسف بن يحي السيني إلى تاجر طاف بالعراق والهند وفارس وجمع أموال طائلة خصصها لبناء مركز لتعليم الطب والمداواة [الطوخي،أ. 1997 :310]،هذا دون أن ننسى الدور العسكري فقد شارك العديد من الأندلسيين في محاربة النصارى من خلال الحملات الصليبية وحملات المغول فقد شارك في خدمة جيش صلاح الدين أكثر من ثلاثة آلاف رجل [الطوخي،أ. 311:1997]، هذا دون أن ننسى الفترة الأخيرة التي شهدت هجرة غزيرة نحو المشرق.



## قائمة المصادر والمراجع:

ابن أبي أصيبعة(د ت). **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**بيروت: مكتبة الحياة.
ابن الأبار.(1963). **الحلة السيراء.ط1.القاهرة:** دار المعارف.
ابن الخطيب لسان الدين.(1973).**الإحاطة في أخبار غرناطة**.القاهرة. مكتبة الغانجي.
ابن الخطيب لسان الدين.(2006).**أعمال الأعلام فيمن بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام** أو **تاريخ إسبانيا الإسلامية**. القاهرة مكتبة الثقافة الدينية.
ابن الخطيب، لسان الدين.(2003).**كناسة الدكان، ط1.القاهرة:** تح: مكتبة الثقافة الدينية .
ابن تغري بردي.(1972). **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**.القاهرة، المؤسسة المصرية العامة
ابن حجر العسقلاني.(1993). **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة.ج4 بيروت:** دار الجبل.
ابن خاقان(2001). **تاريخ الوزراء والكتاب والشعراء في الأندلس المعروف بمطمح الأندلس في مسرح التآنس في ملح أهل الأندلس**ط1.بور سعيد: مكتبة الثقافة الدينية .
ابن خلدون، عبد الرحمان .(2000).كتاب **العبر و ديوان المبتدأو الخبر**. دار الفكر
ابن خلدون، عبد الرحمان.(2001).**المقدمة بيروت:-** دار الفكر للطباعة والنشر
ابن خلدون، عبد الرحمان.(2007).**التعريف بابن خلدون و رحلته شرقا وغربا**.الجزائر: الطباعة الشعبية للجيش
ابن سعيد المغربي(1967). **الغصون اليانعة في محاسن شعراء المائة السابعة**.ط2.مصر دار المعارف.
ابن عماد الحنبلي.(1980). **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**ط2.بيروت: دار الثقافة .

ابن كثير.(2004).**البداية والنهاية**- دار التقوى.
أرسلان، شكيب.(1883 **خلاصة تاريخ الأندلس**بيروت دار مكتبة الحياة.
بالنثيا أنجيل.(دت) **تاريخ الفكر الأندلسي**مكتبة الثقافة الدينية
البنتوني.(محمد لبيب 1998). **رحلة الأندلسيين** مكتبة الثقافة الدينية.
الدنون عبد الحكيم.(1988). **آفاق غرناطة بحث في التاريخ السياسي والحضاري العربي** .ط1 دمشق دار المعرفة.
الذهبي شمس الدين.(1997). **سير الأعلام النبلاء**ج17 بيروت دار الفكر للطباعة والنشر.
ريبير جوليان.(1994). **التربية الإسلامية في الأندلس**.،دار المعارف .
زروق محمد :(1991) **دراسات في تاريخ المغرب**ط1 إفريقيا الشرق.
سحر، عبد العزيز سالم.(1997). **بحوث مشرقية ومغربية في التاريخ والحضارة الإسلامية**.**الإسكندرية** مؤسسة شباب الجامعة.
السخاوي شمس الدين.(1995) **وجيز الكلام في الذيل على دول الإسلام**ط1 بيروت مؤسسة الحبالة.
السخاوي شمس الدين.(د ت) **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**بيروت دار مكتبة الحياة.
سعدون نصر.(1998). **تاريخ العرب السياسي في الأندلس**ط1 بيروت: دار النهضة.
السيوطي ، جلال الدين .(1968) **حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة**ط1. - دار إحياء الكتب العربية
الشطشاط علي حسن.(د ت). **نهاية الوجود العربي في الأندلس**.**القاهرة** دار قباء للطباعة والنشر.
شوقي عبد القوي عثمان.(2000).**التجارة بين مصر وإفريقيا في عصر المماليك**. القاهرة :المجلس الأعلى للثقافة.
الشوكاني ابن علي.(د ت).**البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع**.المجلد1 .القاهرة دار الكتاب الإسلامي.
طقوش سهيل .(2006). **التاريخ الإسلامي الوجيز**.**ط3**.**بيروت**: دار النفائس.
الطوخي، أحمد .(1997) **مظاهر الحضارة في عصر بني الأحمر**.**الإسكندرية**: مؤسسة شباب الجامعة.
العبادي أحمد مختار وعبد العزيز سالم.(1981) **تاريخ البحرية الإسلامية في مصر والشام**بيروت دار النهضة العربية.
علي أحمد ،(1989).**الأندلسيون والمغاربة في بلاد الشام**. ط1 دار طلاس للدراسات والنشر.
القلصادي أبو الحسن.(د ت). **رحلة القلصادي**.الشركة التونسية للتوزيع.
القلقشندي أبو العباس(1913) **صبح الأعشى في صناعة الإنشا**.القاهرة :المطبعة الأمرية.
الكتبي محمد شاكر.(د ت). **فوات الوفيات والذيل عليها**بيروت: دار صادر.
مؤلف مجهول.(2002). **نبذة العصر في أخبار ملوك بني نصر**ط11. مكتبة الثقافة الدينية.
المراكشي عبد الواحد.(1997). **وثائق المرابطين والموحدين**ط1 بور سعيد : مكتبة الثقافة الدينية.
المقري.(1998). **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**.**ط1 بيروت**: - دار الفكر .
المنوني محمد وآخرون.(1991).**التاريخ الأندلسي من خلال نصوص**ط1 .الدار البيضاء :المدارس للنشر والتوزيع.
مونتغمري وايت:(1989) .**في تاريخ اسبانيا الإسلامية، ط2**. شركة المطبوعات للتوزيع والنشر.
الونشريسي، أحمد.(1981).**المعيار المغرب والجامع المغرب في فتاوى علماء إفريقية في الأندلس والمغرب**. بيروت: دار الغرب الإسلامي.

# مستعربو الأندلس: التسمية والظهور.

أ. محي الدين صفي الدين،
قسم العلوم الإنسانية، جامعة معسكر.

عندما فتح المسلمون الأندلس سنة 92هـ 711م، وجدوا غالبية سكانها يدينون بالديانة المسيحية، وإلى جانبهم أقلية يهودية، والكل يتكلم اللغة الرومانثية، وهي الإسبانية القديمة المتفرعة عن اللاتينية، والتي عرفت عند الكتاب المسلمين الأندلسيين بالعجمية أو اللاطينية ( مريم ق ط، 1994م، 249)، ومنها تطورت اللغة الإسبانية المتداولة حاليا في إسبانيا ودول أمريكا اللاتينية وبعض دول العالم الأخرى. إلا أن هؤلاء السكان تعربوا أو استعربوا نتيجة احتكاكهم بالفاتحين المسلمين، فحاكوهم لسانا وزيا واعتنق بعضهم الإسلام، بينما بقي البعض الآخر على مسيحيته مكونا بذلك طائفة ضمن المجتمع الأندلسي، مسيحية الدين والعقيدة، عربية اللسان والمظهر، وهذه الطائفة هي التي عرفت فيما بعد "بالمستعربين"، "Los Moz↔rabes" باللغة الإسبانية.

وسنبحث من خلال هذا العمل ظروف ظهور مصطلح المستعربين كنعت لنصارى الأندلس الذين تعربوا، والدوافع التي أدت إلى ظهوره، كما سنتعرض بالبحث إلى تاريخ تحولهم إلى استعمال اللغة العربية بدل اللغة اللاتينية، وبخاصة داخل دور عبادتهم من كنائس وأديرة.

## ❖ تحديد مصطلح المستعربين:

أطلق الكتاب المسلمون في العصر الوسيط، على الطائفة السابق ذكرها، نعوتا منها "العجم"، أي الذين لا ينحدرون من أصل غير عربي، إلا أن هذه التسمية كانت تشمل، بالإضافة إلى مسيحي الأندلس، اليهود ونصارى الشمال، ثم أصبح هذا اللفظ رديفا لهؤلاء (ابن حيان، 1965، 64).

كما أطلقت عليهم نعوتا أخرى منها "النصارى"، إلا أن هذا اللفظ، وإن كان يميزهم عن اليهود فإنه يخلط بينهم وبين نصارى دار الحرب، لذلك سموهم بأسماء مركبة منها "أهل الذمة من العجم" ( ابن القوطية 1402هـ/ 1982م، 32) ، وفي هذه التسمية أيضا يشترك معهم اليهود. بينما يرى ليفي بروفنسال أن لفظ الذمة اختص به اليهود دون المسيحيين الذين خصوا بلفظ المعاهدين (Provençal. E. L, 1999, 1/77)، وهذا ما لم نجد له أصلا في المصادر والمراجع التي تصفحناها، بل وجدنا خلاف ما ذهب إليه هذا المؤرخ، من أن مصطلح الذمة كان رديفا للنصارى المعاهِدين (مجهول، 1399هـ/ 1979م، 90 و92 و97)، وسُمِّي هؤلاء بذلك لأنهم عاهدوا المسلمين على الطاعة ودفع الجزية والخراج وعدم حمل السلاح في وجوههم أو التآمر ضدهم ( مؤنس ح، 1405هـ/ 1985م، 114- 115).

ولمزيد من الدقة في تمييز مسيحيي الأندلس عن غيرهم، نعتهم المسلمون بنعوت مركبة مثل "المعاهدون من النصارى"( ابن الخطيب ل، 1956م، 15 و18)، و"نصارى الذمة" ( ابن حيان، 1979، 51) تمييزا لهم عن اليهود، كما كانوا ينسبونهم أحيانا إلى المدينة التي يقطنونها ( ابن حيان، المقتبس، 1965، 64).

أما الألفاظ الأخرى مثل "الروم" ( ابن عذاري م، 1400هـ/ 1980م، 2/ 218)، و"الكفرة"( ابن عذاري م، 1400هـ/ 1980، 2/ 187)، و"المشركين" ( ابن عذاري م، 1400هـ/ 1980، 2/ 208)، فكانوا يقصدون بها نصارى الشمال، وأحيانا أخرى نصارى الأندلس الذين يثورون على السلطة الإسلامية.

واللفظ الذي اشتُهر به هؤلاء في كتب التاريخ والوثائق المسيحية للقرون الوسطى، وبخاصة بعد سقوط طليطلة في يد مسيحيي الشمال سنة 478هـ/ 1085م في إطار ما سمي بحرب الاسترداد، هو "المستعرَبون".

بينما أطلقت هذه التسمية في الشرق الإسلامي، على مجموعات بشرية تعربت بسبب اختلاطها بالعرب الخُلّص، ويؤكد ذلك العلامة أبو منصور محمد بن أحمد بن الأزهر الهروي اللغوي النحوي الشافعي المعروف بالأزهري 202- 270هـ 817- 883م) ، صاحب كتاب "تهذيب اللغة" إذ يقول: "المستعربة عندي، قوم من العجم دخلوا في العرب فتكلموا بلسانهم وحكوا هيئاتهم، وليسوا بصرحاء فيهم" ( ابن منظور ، مادة عرب، د.ت، 1/ 588)؛ يتبين من كلامه إذًا أن الاستعراب يكون باللسان والهيئة معا.

وأولى المجموعات البشرية التي أطلق عليها هذا الاسم هي القبائل العربية التي تنحدر من إسماعيل بن إبراهيم عليهما السلام، والتي تعرف بالعدنانية نسبة إلى عدنان بن أدد بن دريد، أحد أحفاد إسماعيل عليه السلام، وتعرف أيضا بالمعدية نسبة إلى معد بن عدنان بن أدد، وبالنزارية نسبة إلى نزار بن معد بن عدنان بن أدد، ذلك لأن إسماعيل عليه السلام تعرب أو استعرب بعد اختلاطه بقبيلة جرهم العربية، والتي تزوج منها بالسيدة بنت مضاض بن عمرو الجرهمي، التي أنجبت له اثني عشر ابنا ذكرا، كونوا فيما بعد، العرب المستعربة ( ابن الأثير ش، 1415هـ/ 1995م، 1/ 95).

وكان أول من استعمل لفظ المستعربة سليمان أيوب بن يزيد بن قيس المعروف بابن القرية، وهو أحد خطباء العرب المشهورين بالفصاحة، قتله الحجاج بن يوسف الثقفي سنة 84هـ/ 704م ( ابن خلكان ش، 1968م، 1/ 250- 255) حين سأله هذا الأخير عن أهل البحرين فقال: "نبط استعربوا"، ثم سأله عن أهل عمان فقال: "عرب استنبطوا" ( ابن منظور، مادة نبط، دت، 7/ 410)، ثم استعملها المؤرخون المسلمون المشارقة أمثال الطبري وابن الأثير وابن كثير والبلاذري وغيرهم للإشارة إلى القبائل العربية مثل لخم وجذام وبهراء وبلي وعاملة، والتي كانت مستقرة بالشام أيام

الفتوحات الإسلامية، وتعاونت مع الجيوش البيزنطية ضد المسلمين في معركتي مؤتة والقادسية ( الطبري ج، 1407هـ/ 1989م، 2/ 427)، على سبيل المثال، بينما لم نجد أثرا لهذا اللفظ في مصادر الغرب الإسلامي التي تصفحناها، سواء المتقدمة منها أو المتأخرة، أي أن كتّاب الغرب الإسلامي، وبخاصة الأندلسيين منهم، لم يستعملوها كإشارة إلى مسيحيي الأندلس أو إلى غيرهم، ويعود ذلك، حسب اعتقادنا، إلى أن لفظ المستعربين يشمل، إلى جانب النصارى، الأسالمة واليهود والبربر، لأن كل هؤلاء تعربوا بعد الفتح الإسلامي للمغرب والأندلس.

من ذلك يتبين إذا أن لفظ المستعربين لم يستعمل من طرف المسلمين، إنما أطلق على نصارى الأندلس من طرف مسيحيي الشمال، بعد افتكاكهم طليطلة من أيدي المسلمين سنة 478هـ 1085م، وهذا ما يكاد يجمع عليه أغلب المؤرخين المحدثين، مثل ميكيل دي إيبالزا ومحمد عثمان جاد الرب وسيموني( دي إيبالزا م، 1999، 234 وجاد الرب ع، 1424هـ/ 2003م، 250، و (Simonet F. J, 1967, IX)

ورغم ذلك لاحظنا اختلافا في الآراء حول سبب ظهور هذه التسمية. فحسين مؤنس يرجح أن هذه التسمية ظهرت في الأندلس قبل القرن الخامس الهجري (11م)، وتداولتها الألسن قبل أن تستعمل من طرف الكتاب النصارى الذين ألّفوا بالعربية في الكلام عن أنفسهم وإخوانهم، ثم انتقلت حسب رأيه دائما، عن طريقهم إلى الكتاب النصارى الذين يكتبون باللغة اللاتينية في بلاد الإسلام، وبعدها انتقلت إلى الشمال المسيحي لتستعمل في المدونات والوثائق ( مؤنس ح، 1405هـ/ 1985م، 425).

لو أخذنا برأي حسين مؤنس، فهذا يعني أن التسمية محل الدراسة ظهرت في الأندلس ثم انتقلت إلى المناطق الشمالية غير الخاضعة لسلطة المسلمين، وهذا مخالف لما أجمع عليه غالبية المؤرخين، وبخاصة الذين عنوا بدراسة هذه الطائفة أمثال فرانسيسكو خافيير سيمونيت (Francisco Javier Simonet)، وإيسيدرو دي لاس كاخيغاس (Isidro) Cagigas de las، فلو فرضنا أن نصارى الأندلس اتخذوا هذه التسمية لأنفسهم، فلابد أن يكون الهدف منه تميُّزهم عن نصارى آخرين غير مستعربين كانوا يعيشون معهم في نفس المجتمع، وهذا ما لم نجد له أثرا في المصادر والمراجع التي اطلعنا عليها.

ثم يعود مؤنس إلى القول، بأن هذه التسمية قد شُرع في استعمالها عندما استولى نصارى الشمال على مناطق فيها نصارى مستعربون، وذلك في نهاية القرن 5هـ 11م، وأنها كانت دارجة على ألسن نصارى الأندلس قبل انتقالها إلى الشمال المسيحي بعد سقوط مدن أندلسية في أيدي نصارى دار الحرب، في إطار ما سمي بحركة الاسترداد ( مؤنس ح، 1405هـ/ 1985م، 425)، إلا أنه لم يقدم أدلة على شيوع هذه التسمية في الأندلس قبل القرن 5هـ 11م، ويرى أنه من الخطأ تسمية مسيحيي الأندلس

بالمستعربين قبل هذا التاريخ، لأن هذا اللفظ كان غير معروف وغير متداول ( مؤنس ح، 1405هـ/ 1985م، 427).

إذا مما سبق، يتضح أنه من الخطأ إطلاق هذه التسمية على نصارى الأندلس قبل نهاية القرن 2هـ 8م، لأن الكنيسة لم تكن قد تعربت بعد بشكل فعلي ورسمي، ولكن بعد ذلك أصبح بالإمكان تسميتهم بهذا الاسم، غير أن المانع الذي حال دون استعمال هذا اللفظ، هو عدم وجود جماعات مسيحية غير مستعربة في الأندلس، أي لم تظهر حاجة لاستعماله قبل القرن 5هـ 11م، فهذا اللفظ ارتبط عند سيموني وأمثاله بالجماعات المسيحية في الأندلس، أما حسين مؤنس فركز في دراسته على التسمية دون المسمى.

ويشير بروفنسال إلى أن المسيحيين الأندلسيين الذين كانوا يهاجرون إلى المناطق الشمالية، كانوا يسمَّون هناك "ماولاتوس" "maullatus" ويستطرد قائلا أن هذه الكلمة لاتينية مستوحاة من الكلمة العربية (موالي) ( Provençal. E. L, 1999, 3/ 213)، دون تحديد ما إذا كان هؤلاء فعلا موالي، والجهة التي يعلنون ولاءهم لها، والفترة الزمنية التي استعمل فيها هذا اللفظ.

وإذا فالرأي الراجح في نظرنا، هو ما ذهب إليه أغلب المؤرخين من أن تسمية مسيحيى الأندلس بالمستعربين، ظهرت بعد افتكاك ألفونسو السادس Alfonso VI 459- 503هـ 1065- 1109م) لطليطلة سنة 478هـ 1085م من أيدي المسلمين، وعثر فيها على عدد كبير من النصارى الذين كانوا يعيشون في ظل السلطة الإسلامية، ويتكلمون اللغة العربية، ويؤدون طقوسهم الدينية بها، ولهم عاداتهم الاجتماعية الخاصة بهم، والتي تميزهم عن بقية النصارى، لذلك كان لزاما إيجاد لفظ أو صفة تميز هذه المجموعة، وبما أن الميزة الأساسية لهم هي الاستعراب أو التعرب، فأصبح أفرادها ينعتون بالمستعربين، أما نصارى الشمال فكانوا ينسبون إلى الجهة التي قدموا منها، كأن يقال قشتاليون castellanos، أو أراغونيون aragones، أو فرنجة francos ( مؤنس ح، 1405هـ/ 1985م، 425).

وذهب بعض المؤرخين مثل ديفورك إلى أن هذا اللفظ (mozárabes)، هو تحوير للكلمة العربية "مستعرَب" musta'rab، بفتح الراء، وليس musta'rib بكسرها (Duffourcq Ch. E, 1978, 119)، وقد ورد مكتوبا بعدة أشكال في الوثائق القشتالية، ففي الامتياز الذي منحه ألفونسو السادس لهذه الطائفة سنة 496هـ/1101م، رسم اللفظ بالشكل التالي (musta'rabes ) ( Simonet F. J, 1967, IX) ، وعرف هذا الامتياز الأول "بميثاق المستعربين"، أما في الامتياز الثاني الذي منحه ألفونسو السابع Alfonso VII (522- 552هـ/1126- 1157م)، لنفس المجموعة سنة 512هـ/1118م، فقد جاء مكتوبا كالتالي "muzarabes" ( Simonet F. J, 1967,

X)، وكتب أيضا "muzarabos" في الخطاب الذي وجهه البابا يوجين الثالث le pape Eugène III (540- 548هـ/ 1145- 1153م) إلى أهل طليطلة سنة 541هـ/1146م (Simonet F. J, 1967, XI)، ورُسم "mistarabes" في كتاب لأحد أساقفة طليطلة (Simonet F. J , 1967, XI)، ونجد اللفظ أحيانا بـ "al" التعريفية مثل "al mozarabes" ( Simonet F. J, 1967, X)، ويورده الشاعر الإسباني غنثالوا دي بيرثيو Gonzalo de Bercio في بداية القرن 7هـ/13م كما يلي "mozarabia" (Simonet F. J, 1967, X )، أما الشاعر الإنجليزي أردريكو فيتالArderico Vital فسماهم في بداية القرن 6هـ/12م "muceravios" (Simonet F. J, 1967, X )، وفي وثيقة ألفونسو المحارب Alfonso el Batador (498- 530هـ/1104/1134م)، المؤرخة سنة 520هـ/1126م وجد اللفظ مكتوبا بالشكل التالي "mozarabis". (Simonet F. J, 1967, X).

يُلاحظ مما سبق، أن لفظ المستعربين، وإن اختلف في رسمه ونطقه، فإنه يشترك في كون حرف الراء فيه مفتوحا، مما يدل على أنه اسم مفعول مبني للمجهول، ولم يرسم براء مكسورة على أنه اسم فاعل، ربما يكون ذلك إيحاء من المستعربين، الذين اختاروا هذا اللفظ لأنفسهم، بأن الاستعراب فُرض عليهم، وأن اندماجهم في الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس لم يكن بمحض إرادتهم، وهذا ليدفعوا عن أنفسهم تهمة التواطؤ مع السلطات الإسلامية في الأندلس والخضوع لها ( Molenat. J. P,1995 , 279)، ولتبرير تخليهم عن لغتهم وعاداتهم وتقاليدهم وثقافتهم اللاتينية واستبدالها بأخرى عربية.( مارغريتا. ل.غ 1999 1 213 ).

ويختلف المؤرخون حول سبب إطلاق هذه التسمية على نصارى الأندلس، إذ يذهب بعضهم إلى الاعتقاد بأن لفظ المستعربين يحمل دلالة تحقيرية (دي إيبالزا م، 1999، 213)، وأنه لقب ازدراء أطلق عليهم بتهمة تعايشهم مع المسلمين لعدة قرون( Molenat J. P, ,1995, 279)، بينما يرى مؤرخون آخرون أمثال عبد القادر جاد الرب ومولينا Molenat، أن نصارى الأندلس هم الذين طالبوا بأن يُنعتوا بالمستعربين، حتى يكون هذا الاسم هوية لهم يتميزون بها عن بقية النصارى، ولم يعتبره انتقاصا من شأنهم أو حطا من سمعتهم أو تعييرا لهم، وهذا ما نعتقده، نظرا للامتيازات التي حصلوا عليها، والتي ذكرناها سابقا، بل أنهم كانوا يتشرفون بكونهم مستعربين وبتحكمهم في اللغة العربية، لأن هذه الأخيرة كانت لغة عالمية (جاد الرب ع، 1424هـ/ 2003م، 235)، وكذلك (Molenat J. P ,1995, 280)، ولغة العلوم والفنون آنذاك ( بن عبد الله ع، 1377هـ/ 1957م: 257) كما كانوا يحسون أنهم أكثر تحضرا من نصارى الشمال الذين كانوا أكثر خشونة وأقل تحضرا، ومعرفتهم بالعربية أقل ( بن عبد الله ع، 1377هـ/ 1957م: 259)، يضاف إلى ذلك الدور الهام الذي كانوا يقومون به، والمتمثل في نقل العلوم العربية الإسلامية إلى أوروبا المسيحية

عن طريق الترجمة، وهذا ما جعل مسيحيي الشمال يكنون لهم كل الاحترام والتقدير (مكي م ع 1995م 11).

**ب) ظهور طائفة المستعربين:**

لم تتناول المصادر والمراجع تاريخ استعراب مسيحيي الأندلس بشكل صريح ودقيق، ولذا حاولنا الاستفادة ما أمكن من الإشارات الواردة في هذه المصادر قصد الوصول إلى تاريخ تقريبي لتحولهم من استعمال اللاتينية إلى العربية كلغة تخاطب.

مما لاشك فيه، أنه لم يكن هناك أي احتكاك بين العرب المسلمين وسكان شبه جزيرة إيبيريا قبل الفتح الإسلامي، أي أنه لم يكن للعربية أي وجود في هذا الجزء من العالم، ولكن بعد عبور المسلمين إلى هذه المنطقة، وسيطرتهم عليها ابتداء من سنة 92هـ/711م، أصبح لامناص من التأثير والتأثر بين المجموعتين.

لقد كان هدف المسلمين منذ فتح شبه جزيرة إيبيريا، هو نشر الإسلام أولا وقبل كل شيء، ولكن لبلوغ هذا الهدف وتمكين الدين الإسلامي في نفوس الأهالي، الذين قدر عددهم آنذاك بحوالي ستة ملايين نسمة (مارغريتا ل غ 1999، 1 213 )، كان على الفاتحين إذا نشر اللغة العربية التي تعتبر مفتاح هذا الدين.

وبعد إحكام المسلمين سيطرتهم العسكرية والسياسية على الأندلس، سعوا إلى تنظيمها اقتصاديا، فكان أول عمل قاموا به في هذا الإطار خلال عهد الولاة، هو سك مجموعة من النقود، والتي يمكن تقسيمها إلى أربع مجموعات:

- المجموعة الأولى من النقود ضربت في الفترة ما بين 92 و96هـ/711 و715م، وهي نقود لاتينية لا تحمل كتابات إسلامية (Guillou A, 1955, fasc 1, 60 .)، مما يدفعنا إلى القول أن اللغة العربية لم تكن قد انتشرت بعدُ في أوساط الأهالي خلال هذه الفترة، أو أن انتشارها كان محدودا جدا، واقتصر على عدد قليل من النصارى، مثل زوجات بعض الفاتحين من النصرانيات، كزوجة الوالي عبد العزيز بن موسى بن نصير، المسماة إيخلونا Egilona أو أم عاصم، وزوجة زياد بن نابغة التميمي (ابن عذاري م، 1400هـ/ 1980، 2 23) وغيرهما، ولذلك لا يمكن خلال هذه الفترة، أن نتحدث عن وجود طائفة المستعربين.

- المجموعة الثانية من النقود تضمنت نصوصا لاتينية، إسلامية الطابع (Guillou A, 1955, fasc 1, 60.)، مثل "non deus nisi deus solus" أي لا إله إلا الله الواحد، وأيضا "non deus similis alius" أي ليس كمثله شيء، ( Duffourcq Ch. E, 1978, 58 ) وقد تم إصدار هذه المجموعة في الفترة ما بين سنتي 96 و98هـ/715-717م.

إن هذه المجموعة من النقود، إضافة إلى اعتبارها مظهرا من مظاهر تحكم المسلمين في اقتصاد الأندلس وتنظيمهم له، قد شكلت وسيلة من وسائل الدعوة إلى

الدين الإسلامي القائم على التوحيد، كما أنها تدل على عدم الانتشار الواسع للعربية خلال هذه المدة.

- المجموعة الثالثة تضمنت كتابات بالعربية وأخرى باللاتينية، وكان الشروع في سكها سنة 99هـ/717م ( Guillou A, 1955, fasc 1, 60.) ، حيث يمكن اعتبار هذه السنة، بداية لانتشار اللغة للعربية في أوساط الأهالي.

- المجموعة الرابعة من القطع النقدية، شرع في سكها سنة 106هـ/724م، حملت كتابات عربية فقط، وهذا ما يمكن اعتباره دليلا على استعراب نسبة كبيرة من سكان الأندلس، سواء الذين أسلموا منهم أو الذين بقوا على ديانتهم المسيحية، وبخاصة سكان الحواضر مثل قرطبة وإشبيلية وطليطلة وغيرها .

مما سبق، يتضح أن اللغة العربية كانت، خلال عقد ونيف من الزمان، بعد الفتح الإسلامي للأندلس، قد تغلغلت في أوساط الأهالي، وبخاصة سكان الحواضر منهم، الذين أتقنوها وأصبحوا يضاهون العرب في ذلك، ولا أدل على ما نقول من العهد الذي كتبه مهدي بن مسلمة، بتولية نفسه قاضيا على الأندلس، بأمر من واليها آنذاك، عقبة بن الحجاج السلولي (116- 123هـ/734- 747م)، مع العلم أن مهديا هذا كان من أبناء الأسالمة، أي من أبناء الإسبان الذين أسلموا، ورغم ذلك كتب عهدا ظل أصلا من أصول القضاة لعهود طويلة في الأندلس، (الخشني م، 1981، 21)، وهذا ما يسمح لنا بالقول أن استعراب الأهالي في الأندلس بلغ شوطا كبيرا خلال الثلاثين سنة الأولى بعد الفتح.

ويمكن إرجاع إقبال هؤلاء الأهالي على اللغة العربية خلال السنوات الأولى من الفتح الإسلامي إلى عدة أسباب، نذكر منها:

1- تفوق المسلمين عسكريا وسيطرتهم على الأندلس وإخضاعهم لها، مما حدا بسكانها المغلوبين إلى تقليد المسلمين في لغتهم وملبسهم وعاداتهم وتقاليدهم، لأن المغلوب مولع بتقليد الغالب، وأن النفس تعتقد الكمال في من غلبها (ابن خلدون ع، 1413هـ/1992م، 1/ 155).

2- انبهار الإسبان باللغة العربية، واكتشافهم ثراءها وسلاستها ونصاعتها، وفي المقابل قصور اللغة اللاتينية وصعوبتها، فاحتقروها وصاروا يتكلمون ويكتبون لغة الفاتحين، وهذا ما أشار إليه ألبارو القرطبي Alvaro de Cordoba، خلال القرن الثالث الهجري(9م)، في ندائه الذي وجهه إلى الشباب المسيحي قائلا: "...إن الشباب المسيحي لا يجد المتعة إلا في قراءة الكتب العربية وآدابها، وينفقون الأموال الطائلة على شراء الكتب وتشكيل مكتبات ضخمة... إن المسيحيين منا قد نسوا لغتهم..."( القاضي م، 1422هـ/ 2001م، 94).

3- إقبال النصارى واليهود، على حد سواء على تعلم اللغة العربية، طمعا منهم في الوصول إلى وظائف عليا في الدولة أو إلى ديوان من دواوينها (بن شريفة م، 1413هـ/ 1993، 65)، وقد تمكن عدد منهم من تحقيق هذه الرغبة، إلا أنه من الخطأ تعميم ذلك على كافة مسيحيي ويهود الأندلس.

4- المعاملة الحسنة التي عامل بها الفاتحون المسلمون، أهالي الأندلس من تسامح ديني واحترام للمعاهدات والممتلكات الفردية والدينية، إضافة إلى سماحة الإسلام، كلها حوافز دفعت هؤلاء إلى تعلم العربية.

5- اختلاط المسلمين منذ دخولهم الأندلس بأهلها، إذ اتخذ بعضهم من المسيحيات زوجات لهم، كما أن توزيع الجند الإسلامي على مدن الأندلس وإقامتهم وسط الأهالي، سهل إلى حد كبير استعراب هؤلاء، (المقري ت، 1997، 1 /237).

لهذه الأسباب كلها انتشرت اللغة العربية في أوساط الأهالي، وأصبحت الأندلس كلها عربية في ظرف زمني لا يزيد عن قرن من دخول الإسلام إليها، حتى أن هاشم بن عبد العزيز وزير الأمير محمد بن عبد الرحمن ثم حاجب الأمير منذر بن محمد (ابن الأبار ق، 1985، 1 /36)، لم يجد من النصارى المقيمين بمدينة ماردة من يقرأ له لوحا من الرخام وجده في أحد أسوار المدينة، كتبت عليه عبارة باللغة اللاتينية ( الحميري م، 1980، 519 ).

اضطر المشرفون على الكنيسة إلى استعمال لغة الفاتحين بدل اللاتينية في أداء طقوسهم الدينية، وترجموا الأناجيل والوثائق الكنسية إليها، وأقبل مسيحيو الأندلس، وبخاصة النبلاء منهم على دراسة كتب الشعر والعلوم العربية، وشغفوا بالفن الأدبي العربي، (Duffourcq Ch. E, 1978, 141)، وأصبحوا ينظمون أشعارا بالعربية تنم على رقي مستواهم اللغوي وإجادتهم للعربية.

وكأمثلة على هذه الأشعار، الأبيات التي نظمها أحد القساوسة، ويدعى بسنتي Vicente خلال القرن 3هـ/9م، ذيل بها قوانين وقرارات كنسية مترجمة من اللاتينية إلى العربية، وأهداها إلى أسقف مستعرَب يدعى عبد الملك، ومن بين ما جاء فيها:

كِتابٌ لِعبدِ المِلكِ الأُسقُفِ النَّدْبِ ... جَوادٍ نَبيلِ الرِّفْدِ في الزَّمنِ الجَدْبِ
هُمامٍ ذَكيٍّ الحسِّ واحدِ عصْرِهِ ... عليمٍ كريمٍ ذي علُومٍ وذِي لُبٍّ
تَجدَّدَ فضلُ اللّهِ فينا بفَضلِهِ ... وعَمَّ بهِ الأنَامَ هَدْيُ الرَّبِّ
فَلا زالَ في عِزٍّ من اللّهِ شَامِلٍ ... متى انْهَلَّ مُزْنٌ في قُرَى الرَّبِّ بِالسَّكْبِ

( بن شريفة م، 1413هـ/ 1993، 66).

كما نظم المستعرب حفص بن ألبر، قاضي العجم على عهد عبد الرحمن الناصر (300- 350هـ/912- 961م)، أرجوزة هي عبارة عن ترجمة لزبور النبي داود

بن سليمان عليهما السلام، وتقع في خمسة آلاف وخمسمائة بيت أو شطر، من بين ما جاء فيها:

سَهَّلْتُ فِي الوَزْنِ وفِي القَوَافِي     كَرَاهَةَ التَّبْدِيلِ والخِلافِ
ولَيسَ مَنْ قال عَلى اضْطِرار     كَقَائِلٍ قَالَ على اخْتِيار
فإِن يَكُنْ فِي ذِي القَرِيضِ لِينُ     فَلَيْسَ عن جَهْلٍ به يَكُونُ ( بن شريفة م، 1413هـ/ 1993- 66).

إن هذه الأبيات الشعرية دليل على تغلغل اللغة العربية في أوساط مسيحيي الأندلس، وعلى أن قراءة وفهم اللغة اللاتينية أصبح عسيرا عليهم، مما استوجب منهم ترجمة الوثائق الكنسية إلى العربية.

وأمام هذا المد الجارف للغة العربية، اختفت إلى جانب اللغة اللاتينية اللغة البربرية، منذ القرن 3هـ/9م والتي اقتصر وجودها في الأندلس، على أسماء بعض الأماكن المنسوبة إلى القبائل البربرية التي استوطنتها، مثل منطقة زناتةZaneta ، وتعرف حاليا باسم "Adzaneta de Albaida"، بنواحي بلنسية، وقلعة جزولة " las Gazules"، وغيرهما من الأماكن.

وقد أثار إقبال مسيحيي الأندلس على اللغة والثقافة العربيتين، مخاوف بعض المسيحيين المتعصبين، من أمثال ألبارو القرطبي وإيلوخيو "Eulogio"، زعيم حركة الانتحاريين خلال حكم الأمير محمد بن عبد الرحمن الأوسط (238- 273هـ/ 852- 886م)، لأنهم كانوا يرون أن عملية الاستعراب تعتبر الطريق المعبد الذي يؤدي إلى الدخول إلى الإسلام، ( جاد الرب ع 1424هـ/ 2003م، 256). لذلك نبه ألبارو القرطبي في رسالته المشهورة إلى خطورة هذه الظاهرة، ودعا الشباب المسيحي إلى التمسك بلغته اللاتينية.

كما كان لبعض المؤرخين الأوروبيين المحدثين آراء متعصبة تجاه ظاهرة الاستعراب في الأندلس، إذ ذهب بعضهم إلى الادعاء بأن اللغة العربية فرضت على مسيحيي قرطبة من طرف الأمير هشام الرضا (172- 180هـ/789- 796م)، (Duffourcq Ch. E, 1978, 140) ،وادعى آخرون بأن هذا الأمير منع المسيحيين من استعمال اللغة اللاتينية في الكلام والكتابة ( جاد الرب ع، 1424هـ/ 2003م، 254).

لم يجبر هذا الحاكم الأموي المسيحيين على استعمال اللغة العربية في الكنائس والأديرة لأداء طقوسهم الدينية، بل سمح لهم بذلك، أي أن المسيحيين هم الذين طالبوا بذلك، لأن اللاتينية تحولت إلى لغة ميتة، وبذلك يكون هذا الأمير قد ساهم في إنقاذ المسيحية من الاندثار والزوال في الأندلس (مؤنس ح، 1416هـ

/1996م، 61 )، إذ لو لم تلجأ الكنيسة الأندلسية إلى استعمال العربية في أداء طقوسها الدينية لاختفت، وربما قبل نهاية حكم الأمويين.

ويتمادى مؤرخون آخرون إلى أبعد من ذلك، حيث ينكرون وجود المستعربين نهائيا، من بينهم انريك بايري Enrique Bayeri (عزوزي ح، 1995 ، 332 ).

فمثل هؤلاء المؤرخين يهدفون من خلال أفكارهم هذه إلى التقليل من أهمية التأثير العربي الإسلامي في إسبانيا خلال العصور الوسطى.

وعموما، فإن المستعربين ظلوا متواجدين في المدن التي افتكها نصارى الشمال من المسلمين، بحيث بقيت العربية مستعملة في طليطلة، في الأحاديث اليومية والوثائق المختلفة، إلى غاية منتصف القرن 8هـ/14م، ( مارغريتا ل غ 1999 281) كما تشير إلى ذلك لوحة على أحد أعمدة قصر نبيل من نبلاء هذه المدينة، سجل عليها باللغة العربية اسم بانيه، وسنة الانتهاء من بنائه 736هـ/1335م .( Molenat J. P, 1991, 100)

ورغم ذلك، يرى بعض المؤرخين اللاتينيين مثل ميكيل دي إيبالزا، أن المستعربين يمكن أن يكونوا قد اختفوا نهائيا خلال القرن 6 هـ/12م، ( De Epalza M, 1992,46)، أو قبل ذلك، أي خلال القرن 5هـ/11م، مستندا في ذلك على انعدام الأدلة على وجودهم بعد هذا التاريخ، ( دي إيبالزا 1999 ، 257)، إلا أن المستعربين وإن اختفوا كمجموعات مهيكلة دينيا وإداريا، فإنهم بقوا على شكل أقليات محافظة على لغتها وعاداتها وتقاليدها في المجتمع المسيحي في بعض نواحي بلنسية مثلا، إلى غاية القرن 13هـ/19م ( بن عبد الله ع، 1377هـ/ 1957م، 258).

ومن خلال هذا العرض المتواضع، يتبين أن نصارى الأندلس أقبلوا على اللغة العربية بشغف، منذ السنوات الأولى التي تلت الفتح الإسلامي لشبه جزيرة إيبيريا، وذلك لشغفهم وانبهارهم وإعجابهم بها، حتى أصبح بعضهم يقول الشعر، وتقدم البعض الآخر منهم في خطط تتطلب تفوقا في اللغة العربية، مما يعطي الانطباع بان استعرابهم كان طوعيا وإراديا غير مفروض عليهم، بل تجب الإشارة هنا إلى أن الإستعراب مكن الكنيسة الأندلسية من الحفاظ على بقائها وتوصلها، كما مكن نصارى الأندلس بصفة عامة من لعب دور حضاري هام تمثل في نقل الحضارة العربية الإسلامية إلى العالم المسيحي، أي أن إستعراب نصارى الأندلس خدم العالم المسيحي دينيا وحضاريا.

## المصادر والمراجع المعتمد عليها:

### أ) المصادر والمراجع العربية:


1) ابن الأبار: 1985م، الحلة السيراء، تحقيق حسين مؤنس، ط2، القاهرة، دار المعارف.

2) ابن الأثير محمد الشيباني، 1415هـ/1995م، الكامل في التاريخ، تحقيق أبي الفدا عبد الله القاضي، ط2، بيروت، دار الكتب العلمية.

3) جاد الرب ، عبد القادر عثمان محمد، 1424هـ/2003م "المستعربون في عصر ملوك الطوائف بالأندلس 403- 486هـ/1012- 1093م"، مجلة التاريخ العربي، الرباط، المملكة المغربية، العدد25، صص 249- 274.

4) الحميري، مجمد بن عبد المنعم، 1980 ، الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق إحسان عباس، ط2، بيروت، مؤسسة ناصر للثقافة.

5) ابن حيان أبو مروان القرطبي، 1965 ، المقتبس في أخبار بلد الأندلس، تحقيق عبد الرحمن علي الحجي، بيرون، دار الثقافة

6) ابن حيان: 1979م، المقتبس ، نشره ب. شالميتا ، ف. كورنطي، م. صبح، مدريد، المعهد الإسباني العربي للثقافة، كلية الآداب بالرباط.

7) الخشني، محمد بن حارث القيرواني الأندلسي، 1981م، قضاة قرطبة وعلماء إفريقية، تحقيق ابراهيم الأبياري، القاهرة، بيروت، دار الكتب الإسلامية، دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني.

8) ابن الخطيب لسان الدين، 1956 ، تاريخ إسبانيا الإسلامية أو كتاب أعمال الأعلام في من بويع قبل الإحتلام من ملوك الإسلام، تحقيق وتعليق إ. ليفي بروفنسال، ط2، بيروت، دار المكشوف.

9) ابن خلدون، عبد الرحمن، 1413هـ/1992م، العبر وديوان المبتدإ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، ط1 ، بيروت، دار الكتب العلمية.

10) ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين، 1968م، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار الثقافة.

11) دي إيبالزا، ميكيل، 1999م، "المستعربون أقلية مهمة في الأندلس الإسلامية"، ترجمة يعقوب دواني، سلمى الخضراء الجيوسي، الحضارة العربية في الأندلس، ط2،مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، ج1، صص 265.233.

12) بن شريفة، محمد، شوال 1413هـ/أبريل 1993م،"الجذور التاريخية للإستعراب الإسباني"، المغرب في الدراسات الإستشراقية، الرباط، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، صص63- 73.

13) الطبري محمد بن جرير، 1407هـ/ 1987م، تاريخ الأمم والملوك، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية.

14) طويل مريم قاسم: 1414هـ/1994م مملكة غرناطة في عهد بني زيري البربر 403- 483هـ/ 1012- 1090م، ط1، بيروت، مكتبة الوحدة العربية، الدار البيضاء، دار الكتب العلمية.

15) بن عبد الله، عبد العزيز، 1377هـ/ 1957م، "العربية لغة العلم والحضارة"، صحيفة المعهد المصري للدراسات الإسلامية، مدريد، المجلد الخامس، العدد 1و2، صص 255–262.

16) ابن عذاري، أبو العباس المراكشي، 1400هـ/1980م، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق ومراجعة ج. س. كولان وإ. ليفي بروفنسال، ط2، بيروت، دار الثقافة.
17) القاضي، محمد ، 1422هـ/2001م، "الإستعراب الإسباني والتراث الأندلسي، من خلال ثلاث نماذج: خوان أندريس- غاينغوس- ريبيرا"، مجلة التاريخ العربي، العدد 20، صص 93-109.
18) ابن القوطية، أبو بكر محمد بن عمر الإشبيلي، 1402هـ/ 1982م، تاريخ افتتاح الأندلس، تحقيق وتقديم إبراهيم الأبياري، ط1، بيروت، دار الكتاب اللبناني.
19) مارغريتا لوبيزغوميز، 1999 ، "المستعربون نقلة الحضارة الإسلامية في الأندلس"، ترجمة أكرم ذا النون، جمع سلمى الخضراء الجيوسي، الحضارة العربية في الأندلس، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، صص 267- 283.
20) مجهول، 1399هـ/ 1979م، الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية، تحقيق سهيل زكار وعبد القادر زمامة، الدار البيضاء، دار الرشاد الحديثة.
21) المقري التلمساني ، 1997م، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار صادر.
22) مكي، محمود علي، جويلية 1995م، "قراءة جديدة لوثائق مستعربي طليطلة"، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، مجلد 55، العدد3، صص 1- 28.
23) ابن منظور أبو الفضل الإفريقي، د. ت، لسان العرب، ط1 ، بيروت، دار صادر.
24) مؤنس حسين، 1405هـ/1985م، فجر الأندلس، جدة، الدار السعودية للنشر والتوزيع.
25) مؤنس حسين، 1416هـ/1996م، موسوعة تاريخ الأندلس، ط1، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية.

**ب) المراجع باللغة الأجنبية:**

1) Duffourcq, Charles Emmanuel, 1978, La Vie Quotidienne dans l'Europe Médiévale Sous Domination Arabe, 1ere édition, Hachette.
2) De Epalza, Mikel, 1992,« Les mozarabes état de question» – in revue du monde musulman et de la meditérannée, traduction française d'André Bazzana, N 63-64, Aix en Provence, Edisud, France, pp 39-47.
3) Guillou. A, 1953/ 1372, «Trois monnaies Latino Arabes de la collection de Jacques de Morgan » in Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islamicos en Madrid, numero uno, primero año, pp 59-65.
4) Lévy Provençal, Evariste 1999, Histoire de l'Espagne Musulmane, 2eme édition,Paris ,édition Maisonneuve et Larose,.
5) Molenat, Jean Pierre, 1995, «permanence de l'influence de la civilisation arabo-islamique dans la péninsule ibérique reconquise (XIème siècle) notamment a travers les minorités transculturelles (mozarabes et mudéjares), le cas tolédan et les autres», coordonné par Mohamed Hammam, in l'occident musulman et l'occident chrétien au moyen âge, 1ere édition, Rabat, la faculté des lettres, pp 269-282.
6) Simonet, Francisco Javier, 1967, Historia de los Mozarabes de España, Amsterdam, Oriental Press.

# أزمة حركة انتصار الحريات الديمقراطية (MTLD) 1953 وقضية الصراع القائم بين جبهة التحرير الوطني والحركة الميصالية

**أ. برنو توفيق،**
قسم العلوم الإنسانية، جامعة معسكر

إنّ أزمة حركة انتصار الحرّيات الدّيمقراطية تمثل محطّة هامّة في تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية عامّة وفي سيرورة الاتجاه الاستقلالي وتاريخ حزب الشعب بصفة خاصّة. وجاءت بعد أحداث محلّية مسّت الحزب مباشرة مثل انتخابات 1947، ومنها الهجوم على بريد وهران والأزمة البربرية واكتشاف المنظمة الخاصّة (L'OS)... وأخرى وطنية تمثلت في الوضع الاقتصادي والاجتماعي والسياسي للجزائر، وكذلك الإطار الدّولي وتمثل في انهيار أوروبا بعد الحرب العالمية الثانية وتراجع مدّها الاستعماري في آسيا وإفريقيا وظهور الحرب الباردة، وأخيراً أزمة فرنسا الإمبريالية باستقلال عدّة دول عنها واندلاع الثورة في أخرى...

لذا لا يعقل اعتبار السّبب الرّئيسي والوحيد للأزمة هو طريقة تسيير الحزب بل هو القطرة التي أفاضت الكأس بتجمّع تلك العوامل والظروف وغياب ميصالي الحاج الدّائم.(MAYNIER, G. 1999: 92. SIMON, J. 1999: 9.).

يعود ظهور هذا الصراع إلى الأزمة التي عصفت بحركة انتصار الحريات الديمقراطية سنة 1953، تلك الأزمة التي كانت لها انعكاسات كثيرة، بعيدة المدى وأثرت في تاريخ الجزائر القريب والبعيد، ورغم محاولة البعض في تحقيق الانفراج في ذلك الوضع بتفجير الثورة في نوفمبر1954، إلا أن الخلاف استمر وعاود الظهور خلالها، خاصة في فرنسا، وتطور من صراع حول تسيير الحزب واختلاف حول موعد انطلاق العمل المسلح إلى اقتتال وتصفية بين الجزائريين. وقبل التطرق إلى كل هذا، فالمهم معرفة الأسباب التي دفعت البعض إلى التأثر بهذا الصراع، ومن ثمة موقفهم منه وأهم دور لعبوه في ظل هذا الصراع.

هي إشكاليات يتفق عليها المؤرخون على وجود صراع وحتى اقتتال ويقرون بوجود بعض محاولات ردإ الصدع.

## أ - ظهور الأزمة :

بدأت هذه الأزمة في شكل خلاف داخلي بين مسؤولي حزب حركة انتصار الحرّيات الدّيمقراطية، لكن هذا الخلاف بدأ يطفو على السطح ويعرفه الخاص والعام بعد شهر مارس 1950، ففي اجتماع للجنة المركزية يوم 18 مارس 1950 حاول أعضاء اللجنة أن يرسموا مخططا لهياكل الحزب، لكنهم لم يتفقوا على تصور محدد

وتضاربت آراؤهم خاصة حول دور زعيم الحزب، هل تعطى له صلاحيات واسعة؟ وفي النهاية رفضوا فكرة انفراد زعيم الحزب بالقيادة مدى الحياة. وبذلك بدأ الخلاف في شكل أزمة خفية سوف تتحول مع الوقت إلى أزمة معلنة مع حلول ربيع 1953.

نشب الخلاف من جديد منذ رجوع ميصالي الحاج من المشرق العربي إلى باريس سنة 1951 ، وتزامن ذلك مع انعقاد الدّورة السّادسة للأمم المتحدة، ثم زاد الخلاف تعمّقاً بعد المؤتمر الثاني للحزب الذي انعقد بمدينة الجزائر أيام 4، 5، 6 أبريل 1953 واختلف عن سابقه- المؤتمر الأول- لسنة 1947 في أنّه لم يكن سرّياً (1)وهذا ما جعل إدارة الحزب المتمثلة في اللّجنة المركزية في موقع القوّة (ابن العقون، ع. 1986 : 367).

ما يهمّ في هذا المؤتمر، هو الحديث عن القانون الأساسي للحزب، والذي استمرّت عملية مناقشته عدّة سنوات، وسوف يراجع حتى في المؤتمر الاستثنائي، الذي دعت إليه اللّجنة المركزية في أوت 1954. هذا القانون الذي فجّر قنبلة الخلاف، لأنّ نصوصه تتكلّم عن وظيفة الرّئاسة في الحزب، بل تحدّد من صلاحيات رئيس الحزب ميصالي،كما تم إبعاد الموالين لشخص الرّئيس من إدارة الحزب مثل مولاي مرباح وأحمد مزغنة (MAYNIER, G. : 102-112).

توسّع الخلاف بعد اللقاء الذي جمع يوسف بن خدّة بالرّئيس ميصالي في إقامته بنيور (Niort) للتباحث في عدّة قضايا على رأسها أمور الحزب. ثمّ اجتماع اللّجنة المركزية بمدينة الجزائر أيّام 12 إلى 16 سبتمبر 1953 الذي قدّم فيه مولاي مرباح تقريرا لميصالي الحاج والذي يفصح فيه عن سياسة إصلاحية للحزب ويطلب القيادة المطلقة لأجل ذلك (MAYNIER, G. : 102-112)، لتتفجر قضية الخلاف بين أنصار رئيس الحزب الميصاليين، ودعاة القيادة الجماعية المركزيين في أوائل سنة 1954، وقد وصلت أخبار الخلاف إلى قاعدة الحزب ولم يعد ذلك منحصرا بين الأفراد القياديين، حيث يشير تقرير اللجنة المركزية إلى مؤتمر الجزائر في أوت 1954 إلى أن مولاي مرباح قد صرح لطالبين اثنين ولشخص ثالث يوم 27 ديسمبر 1953 بوجود خلاف بين ميصالي والحزب (HARBI, M. 1981 : 67).

بدأت ملامح الخلاف تتجسد من خلال نداء اللجنة المركزية بتاريخ 10 ديسمبر 1953 من أجل تأسيس مؤتمر وطني جزائري جامع، وقد نشرت جريدة الجزائر الحرة عدة مقالات تعرف وتوضح أهدافه، لكن منشور رئيس الحزب( HARBI, M. 1981: 67-72) الذي وزعه على المناضلين في فرنسا كان هدفه تجميعهم داخل لجنة الخلاص العامة (comite du salut publique) التي سوف يقودها عبد الله فيلالي. وبذلك أحدث الخلاف حيرة وسوء الظن بين المناضلين البسطاء في بعضهم البعض، ورغم الوساطات الفاشلة، اجتمعت اللجنة المركزية في 27 أفريل 1954 وأعادت القيادة إلى

ميصالي أي اعترفت بسلطته شريطة أن يحضر للمؤتمر الوطني الجامع لأنه الحل الوحيد للأزمة، لكن الخلافات استمرت لتتجسد على أرض الواقع من خلال المؤتمرات الخاصة (2).

ب- تعمق الخلاف وانعقاد المؤتمرات :

يتفق جل الكتاب والمؤرخين على أن مظاهر الأزمة وشدة الخلاف تتجلى واضحة من خلال مؤتمرين لمناضلي حزب الشعب- حركة الانتصار، ولتحديد بعض الأسباب الحقيقية له، فقد يظهر للوهلة الأولى أن أحدها هو صراع بين جيلين أوفئتين، بين الشباب وقدماء المناضلين، ويظهر ذلك في الفئات العمرية لكل طرف ومستواها الاجتماعي.

كان المؤتمر الأول هو المؤتمر الاستثنائي للميصاليين المنعقد في مدينة هورنو (Hornu) ببلجيكا ما بين 14 إلى 16 جويلية 1954 الذي لم يحضره الزعيم ميصالي الحاج، وضم 300 مناضل، وهنا يقع الاختلاف حول إذا كان هذا المؤتمر قد جمع كل المناضلين خاصة من الجزائر، والمهم أنه ضم أغلبية المناضلين، لكن ليس من الإطارات بسبب ظهور دعوة الحياد. وحتى حضور هؤلاء المناضلين كان فقط لأن ميصالي يمثل بالنسبة لهم القاعدة والاستقلال... (شهادة محمد أمير، جريدة العرب. وشهادة أحمد الدوم).

تكون الجناح الميصالي من المهاجرين في فرنسا الذين اختلفت حرفهم وكان معدل سنهم مرتفع ومستواهم العلمي ضعيف (MAYNIER, G. 1981: 117). وانتهى مؤتمر هورنو بمنح الثقة التامة لميصالي الحاج وحل اللجنة المركزية، والاتفاق على جملة من الإصلاحات.

أما المؤتمر الثاني فهو للجنة المركزية المنعقد بمدينة الجزائر ما بين 13 إلى 16 أوت 1954 الذي قام بدراسة أوضاع الحزب منذ بداية الخلاف بين الطرفين، وكيف وصل خبره إلى القاعدة، ودور حاشية ميصالي في ذلك، وقد اتخذ المؤتمر عدة قرارات، منها ما يخص الجانب السياسي وتأكيد برنامج المؤتمر الثاني، كما أقصى ميصالي ومزغنة ومولاي مرباح وندد باجتماع هورنو... وضم جناح المركزيين قياسا باللجنة المركزية لسنة 1953، فئات مختلفة من الطلبة والحرفيين والإطارات، ولذلك كان مستواهم التعليمي نوعا ما عال.(3)

وعند القيام بمقارنة بسيطة نجد أن المستوى التعليمي وبالتالي الاجتماعي للجنة المركزية كان أحسن من الجناح الميصالي وهذا ما يفسر الصراع القائم بين الطرفين أي بين فئتين أو بين جيلين كما سبق وأن ذكرنا، والذي بدأ يظهر حسب الدكتورة زركين، بعد سنة 1947 ويرجع السبب الرئيسي في ذلك إلى النقص في عدد الناشطين السياسين وضعف قادة التيارات السياسية في الجزائر (ZARKINE, H. 1994: 555-556).

فميصالي الحاج مثلا، كان ينتقل من إقامة جبرية إلى أخرى، وعانت جمعية العلماء من فقدان الشيخ عبد الحميد ابن باديس، أما تيار النواب الذي تزعمه فرحات عباس فسوف يتأثر بوفاة الدكتور سعدان، ونشير أيضا إلى أن هؤلاء، أي شباب اللجنة المركزية كانوا يستعدون، لفترة الضعف هذه، للانقضاض على القيادة وإبعاد ميصالي الحاج ومجموعته والقدماء منهم.

ومن خلال المستوى الثقافي والاجتماعي للفئتين يتضح أن هذا الخلاف راجع أساسا للفارق الثقافي، فأولئك القدماء من السياسيين الذين استحوذوا على الساحة السياسية في الجزائر من 1930 إلى 1944 لا يظهر ضعفهم في قلة النشاط السياسي وإنما لضعف المستوى الثقافي الذي كانت لفرنسا يد فيه. لقد كانت لتلك الفئة المثقفة التي التحقت بالميتروبول بعد سنة 1947 تحفظات حول تسيير الحزب منذ سنة 1953 حسب شهادة امحمد يزيد رحمه الله.

ج- أطراف الصراع:

لقد تولد الصراع ثم تعمق بظهور التنظيمين: جبهة التحرير الوطني التي كانت نتيجة حتمية لفشل محاولات ردإ الصدع والتي انطلقت قبل أن تتوسع فجوة الخلاف، ففشلها قد أدى إلى ميلاد تيار محايد مؤثر أو ما يسمى باللجنة الثورية للوحدة والعمل من شباب المنظمة الخاصة. وهنا أيضا نحاول الحديث عن المستوى الثقافي والاجتماعي لأعضائها لتكون لنا نظرة عن مستواها مقارنة بالتيارين الميصالي والمركزي، حيث نجد ربع الأعضاء يمتلكون المستوى الثانوي والأغلبية الابتدائي،(MAYNIER, G.: 118) قياسا بمجموعة الـ 22، لأنها نواة العمل المسلح وبالتالي الثورة التحريرية، وهذا كله يوضح مدى معاناة أعضاء المنظمة الخاصة بعد نشوب الخلاف داخل الحزب، وعيشهم في السرية خاصة وأن المستوى الاجتماعي كان سيئا ورغم ذلك حاولت تجنب انقسام الحزب، فضمت جهودها إلى جانب المركزيين مع بداية 1954 لكن الفشل في ذلك يفسر توجهها نحو الحياد ثم اختيار العمل المسلح فيما بعد.

تظهر لأجل ذلك اللجنة الثورية للوحدة والعمل (CRUA) في 23 مارس 1954 للابتعاد عن جو الصراعات القائم حول العمل العسكري وموعده... وقد ضمت بن بولعيد وديدوش وبن مهيدي وبوضياف وبيطاط الموجودين بالجزائر ثم خيضر وآيت أحمد وبن بلة. (ابن العقون، ع: 402- 403) ثم كان لقاء بيرن بالعاصمة السويسرية في جوان 1954، وجمع بوضياف، بعد أن التحق به بن بولعيد، وبن مهيدي لإقناع الوفد الخارجي المتمثل في حضور بن بلة وخيضر، وكل من لحول ويزيد، وكان هدف هذا الاجتماع هو وضع إستراتيجية للثورة وإيجاد آلية التنسيق بين الوفد الخارجي للمركزين والتيار الثوري.

إذن فأزمة حركة انتصار الحريات الديمقراطية أدت إلى ظهور طرف ثالث، اتبع سياسة الحياد وعمل على التحضير للثورة. إذ أنه تعددت الأطراف التي طبقت أسلوب الحياد، ولهذا قسّم ميصالي الحاج الحياديين إلى أربعة أصناف (بوعزير، ي. 2001: 22- 57- 58). وحتى محمد حربي يذكر أن فرقهم كانت متعددة، غير متصلة فيما بينها وهي: المحايدون تكتيكيا الذين يتظاهرون بالحياد، وهم ضعاف الشخصية لا يبدون مواقفهم ولا يدافعون عنها، ثم المحايدون الحقيقيون الذين عارضوا وجهات النظر لكلّ من المركزين والميصاليين والثوريين واستمروا في النضال حتى عقد مؤتمر جامع إن أمكن، ونجد أيضا المحايدون الذين هم ضد الكل وهم من تيار الثوريين أي جماعة اللجنة الثورية للوحدة والعمل، وأخيرا المحايدون الذين ليسوا مع ولا ضد الجميع، كأنهم من يحاول الإصلاح وتقريب وجهات النظر اعتبارا لنضالات كل طرف سواء المركزيين أو الميصاليين في الحزب. أما الصنف الرابع فلا موقف له لم يجرم الزعيم، ولم يعاتب المركزيين.

تستمر المواقف والأوضاع على حالها، ويواصل بوضياف تحركاته بضم ممثل منطقة القبائل التي كانت موالية لميصالي بعد أن التحق العضو السادس كريم بلقاسم ونائبه أوعمران نهاية أوت 1954 ،(ابن العقون، ع.: 460- 465) وبذلك ظهرت لجنة الستة التي أصبحت تتكون من: بولعيد وبوضياف وبن مهيدي وبيطاط وديدوش وكريم بلقاسم، إلى أن يأتي الحدث الفاصل وهو اندلاع الثورة وقبله اجتماع لجنة الستة يوم 10 أكتوبر 1954 من أجل تحديد طبيعة المنظمة التي سوف تفجر هذا العمل باسمها بدل اللجنة الثورية للوحدة والعمل، وخلص في النهاية إلى جبهة التحرير الوطني أين اختتم اللقاء بتحديد موعدها. وسط كل هذه الأحداث كان جون فوجور مسؤول الأمن الفرنسي الوحيد الذي أحس باقتراب حدوث تمرد شعبي.(حميد، ع. 2001: 126) حين حاول إبلاغ المسؤولين الفرنسيين في باريس لكنهم كانوا في عطلة، فظلّ يلح على ذلك من خلال الاتصالات الهاتفية حين كانت وزارة الداخلية منشغلة آنذاك بزلزال الأصنام (الشلف)، والمسألة التونسية. وتستمر التحضيرات للثورة بآخر اجتماع للجناح الثوري يوم 24 أكتوبر الذي كرس اجتماعه لإصدار نصي نداء الفاتح من نوفمبر،(ابن العقون، ع.: 482) والموجه الأول منهما إلى كل الأطراف: الشعب الجزائري والتيارات المتصارعة والمعمرين والساسة من الفرنسيين فكان مفصلا، ثم نداء جيش التحرير الوطني البسيط والموجه إلى عامة الجزائريين.

أما الطرف الثاني، فكان الحركة الوطنية الجزائرية المعروفة بـ: لامانا (MNA) وهو الجناح الميصالي، وعن تاريخ نشأة هذا التنظيم يختلف الكتاب في ذلك. فمنهم من يرى أنه كان بعد ميلاد جبهة التحرير الوطني، ويذكرون تاريخ الثاني من نوفمبر أوالخامس والعشرين من ديسمبر 1954 وحتى شهر مارس 1955 (HARBI, M. 1993 : 143-

144). ولكن محمد العربي الزبيري في كتابه: "الثورة الجزائرية في عامها الأول" يقول:" أمّا بعض الكتابات الأخرى، فإنه يوحي بأن الحركة تأسست على إثر المؤتمر الاستثنائي الذي عقده أنصار ميصالي الحاج بهورنو في بلجيكا شهر جويلية 1954" ( الزبيري، م. 1984 : 200). والسبب هو أحقية العمل المسلح، فالحركة الميصالية تقول إن العمل المسلح في الجزائر هو تحت إشرافها من خلال رسالتين، الأولى وجهها ميصالي الحاج إلى الأمين العام لجامعة الدول العربية بتاريخ 25 نوفمبر 1954.(الديب، ف. 1990 : 642. وأيضا: حليسي، ط. 2001: 148)(4) والثانية إلى رئيس مجلس وزراء سوريا يوم 10 مارس 1957. (HARBI, M.1981 : 133)

واستمرت الأوضاع على حالها، أي بادعاء الجناح الميصالي للعمل المسلح وأن الجبهة اختطفت الثورة منها إلى غاية أواخر جانفي من سنة 1955 ، حين بدأت العلاقات تتدهور بين الطرفين، بخاصة عندما طلب كريم بلقاسم من ميصالي الحاج الالتحاق بالجبهة دون قيد أو شرط. وبدأ الاصطدام والاقتتال بين الطرفين بداية من شهر ماي، لأن حتى هذا التاريخ، حسب محمد العربي الزبيري كان محامو ميصالي يتولون الدفاع عن كل مناضلي حركة انتصار الحريات الديمقراطية السابقة والذين يقعون بين أيدي السلطات الاستعمارية، وكان مراد طربوش، وهو أحد المؤسسين الأوائل لاتحادية فرنسا للجبهة قد صرح للشرطة الفرنسية بأنه قرّر القضاء على الزعيم ميصالي لإنهاء الأزمة القائمة منذ سنة 1953(الزبيري، م. 1984 ، 201).

كانت الجالية الجزائرية المتواجدة بفرنسا قد فاقت 200.000 نسمة في سنة 1954 ، من بينهم 7000 مناضل ذو انتماء سياسي معين. لكن الحركة الميصالية هناك كانت أقوى مما هي عليه داخل الجزائر، فهي تسيطر على الساحة ومتحكمة في الطبقة العاملة الجزائرية وصل عدد مناضليها إلى عشرة آلاف (سعدي، ب. 1998: 30 وأيضا:.EVENO, P-PLANCHAIS, J, : 261) في حين كانت بدايات جبهة التحرير الوطني في فرنسا صعبة. ويرجع سبب قوة الحركة الميصالية في فرنسا إلى ادعاءات أعضائها بأنهم المسؤولون عن الثورة في الجزائر، ويذكر يحي بوعزيز أن:" الحركة الميصالية نظمت بعض المظاهرات دون اعتراض المسؤولين الفرنسيين، وساعدت هذه المظاهرات على تضليل المهاجرين الجزائريين، لما أوهمت الفرنسيين بأن ما يسمى بالحركة الوطنية الجزائرية (MNA) منظمة جماهيرية..." (بوعزير، ي.: 56). والشيء الثاني الذي نراه ساهم في تضليل الرأي العام هو التصريح الذي أدلى به ميصالي الحاج لوكالة

الأنباء الفرنسية يوم 08 نوفمبر 1954 الذي يفهم منه أن الثورة هي امتداد للنشاط الوطني الذي قامت به الحركة الوطنية ويمتد إلى الانتفاضات الشعبية..." إن هذا التصريح يوهم أن ميصالي هو مع الثورة أو مع جبهة التحرير الوطني.(5)

ولذلك فإن غالبية المهاجرين، حافظوا على انتمائهم الميصالي، ظنا منهم أن الزعيم يؤيد العمل المسلح الذي انطلق في الجزائر، نلمس ذلك عندما يقول أحد المناضلين المسمى محمد أمير في جريدة العرب الصادرة بالقاهرة بتاريخ 26 جوان 1989 : "لم تكن عندي ميول نحو عبادة الأشخاص، وأعتقد أنني خدعت كبقية المناضلين..." غير أن الأحداث المتعاقبة سوف تؤثر كثيرا في هؤلاء المناضلين، منها ذلك الاقتتال بين الجزائريين، بين الجبهويين والميصاليين. والسؤال المطروح: من كان البادئ في هذا الصراع؟

لقد اختلفت الوضعية بين الجزائر وفرنسا، فباتريك إيفونو وزميله جون بلانشي (EVENO, P.et PLANCHAIS, J.: 262) يشيران إلى أن الجبهة هي التي فتحت الصراع في الجزائر، لكن الحركة الميصالية هي التي بدأت في فرنسا، ورغم أن مختلف الكتابات تعتبر سنة 1956 بداية الصراع، إلا أن يحي بوعزيز في كتابه:"الاتهامات المتبادلة بين ميصالي الحاج واللجنة المركزية وجبهة التحرير الوطني" يعتبر الاغتيالات والاعتداءات وقعت حتى قبل أول نوفمبر 1954، ويكتفي بذكر طعن المناضل حمر العين بخنجر في شارع سان جيرمان في باريس في ماي 1954 وقتل بوقيقاز عمار وجرح العقيد عميروش. ولا نريد في هذا المقام الحكم على جناح دون آخر، وإنما نسرد فقط الأحداث بالاعتماد على مصادر موضوعية غير منحازة وأخرى تميل لأحد الأطراف، لأن هذا الموضوع لايزال قيد الدراسة والبحث، فقط لأن البعض كان يتأثر كثيرا لوقوع الضحايا من الجانبين ولنكون قريبين من صورة هذا التأثر لابد من ذكر إحصائيات الاقتتال وأهم الضحايا، قادته ومدبريه...

أصبح الصراع في فرنسا مع بداية سنة 1956 صراعا دمويا يشتد يوما بعد يوم، وأهم ما قامت به الحركة الوطنية الجزائرية في هذا الباب هو قتل المناضل صايفي في أحد الفنادق بشارع القاهرة بفرنسا.(EVENO, P-PLANCHAIS, J.). وقد فقدت الجبهة هناك 82 إطارا.(6) وهناك أعمال أخرى كانت تقوم بها الحركة الميصالية على مرأى من السلطات الفرنسية المدنية والعسكرية، ومست هذه الأعمال حتى الحياديين والذين كانوا ميصاليي الاتجاه في السابق، الذين كانوا من المتشيعين لميصالي غداة أزمة 1953 ، لكن التحاق البعض منهم بالثورة سيجعل قادة الميصاليين يخططون لقتلهم مع نهاية سنة 1956، ولولا علاقاتاتهم الحسنة ببعضهم، من الذين كانوا ضد هذه الأعمال مثل الدكتور سعدون، لحدث ما لا تحمد عقباه. فخرج عدد كبير منهم من فرنسا مفكرا في العودة إلى الجزائر عبر تونس، أو الاستقرار بالمغرب الأقصى.

وظلت جبهة التحرير الوطني إلى غاية جانفي1957 في فرنسا تحجم عن الرد على الاعتداءات الميصالية رغم رغبة العديد في نظام فدرالية فرنسا للجبهة في مهاجمة هؤلاء؛ لكن بعد تأكدها من ضلوع الميصاليين في تلك الأعمال بادرت بالرد إذ سمحت لأعضائها العاملين بالدفاع عن أنفسهم ضد أي اعتداء، كما أعدمت بعض مشاهير القتلة من أمثال أحمد بخات في أكتوبر1957 وعبد الله فيلالي في ديسمبر1957( بوعزيز،ي.: 161.) مع العلم أن عبّان رمضان كان قد أصدر في سنة 1955 الأمر بمحاربة الميصاليين، وهو ما يوضح مدى اختلاف قادة الثورة في موقفهم من الميصالية.

أما عن أعمال الجبهة في هذا الصدد فيمكن أن نتعرف على بعض منها من خلال رسالة من ميصالي الحاج إلى مسؤولي الحركة الوطنية الجزائرية (MNA) في شهر أوت 1956 يوردها حربي في كتابه " أرشيف الثورة الجزائرية " (**HARBI, M.: 125-132**)، والتي يبدأها بذكر رغبة مراد طربوش في تصفية ميصالي الحاج عند اعترافه بذلك أمام الشرطة الفرنسية، ويؤكد على أن الجبهة هي التي بادرت إلى العنف في الجزائر وخاصة في منطقة القبائل فأبادت قرى كاملة بشيوخها وأطفالها ونسائها، يتكلم ميصالي في هذه الرسالة فقط عن الأحداث التي وقعت في الجزائر كقتل الجبهة لبعض المناضلين من أمثال محمد الماحي وبوجريدة عمار، ويشير إلى رسائل كانت تبعث إلى العمال في فرنسا تدعوهم إلى الانسحاب من الحزب والالتحاق بالجبهة وإلا يتم قتل أهلهم في الجزائر.

المهم أن الصراع الدموي قد أدى في السنتين الأولتين للثورة إلى قتل أزيد عن 8000 شخص من الطرفين في فرنسا وحدها، ويشير مقال كتب في جريدة العالم الفرنسية (Le Monde) بتاريخ 20 مارس1962 إلى حصيلة الصراع في فرنسا بأنه أزيد من 12000 اعتداء، و4000 قتيل و9000 جريح، أما في الجزائر فكانت الحصيلة هي 6000 قتيل و1400 جريح (STORA, B. 2002 : 36)، وهذا ما أثر في عدد من المناضلين، إذ في تلك الأثناء برز تيار معتدل بين أوساط مسؤولي جبهة التحرير الوطني بفرنسا (سعدي، ب. 2001 : 27.)، أي داخل الفدرالية كانوا يرون أنه لابد من تجنب الصدام وضرورة نبذ العنف الموجه للميصاليين، مثل صالح لوانشي والطيب بولحروف... ومن ثمة ستظهر عدة محاولات لرد الصدع والتي لم تنقطع منذ وقوع الأزمة داخل الحزب سنة 1953، رغم أنها معظمها مجهولة لدى الغالبية من الناس.

د- محاولات الوساطة:

لقد تعددت محاولات الوساطة لإنهاء ذلك الصراع بين الجزائريين، لأن السياسة الفرنسية هي التي أوجدت وشجعت النشاط الانقسامي، بل وأرادت تحويله إلى حرب أهلية لتعطيل حرب التحرير، وأهم ما يميزها أنها جاءت من شخصيات تنتمي إلى الجبهة، ولعل الأمر يرجع إلى التفوق الذي أحرزته على الحركة الميصالية خاصة مع

نهاية سنة 1956 ، إذ يقول فرحات عباس: "بداية من سنة 1956 ، كانت الأوضاع في يد جبهة التحرير الوطني" (FERHAT, A. 1984 : 31).

فقد حاول بولحروف وبن مهل في بداية اندلاع الثورة توحيد صفوف الجزائريين التي انقسمت إلى ثلاثة تيارات: الجبهويون والمركزيون والميصاليون حسب شهادة محمد أمير التي يوردها حربي(HARBI, M. 1981: 41)، ويذكر أنهما فشلا في محادثاتهما مع الميصاليين، لكنهما تمكنا رفقة محمد أمير من الحفاظ على مقرين لإدارة الحزب، دون أن ننسى محاولة سعد دحلب في خريف 1953 عند بداية الأزمة داخل الحزب، لكنه فشل بسبب رفض ميصالي الذي اعتبر اللجنة المركزية مجرد صندوق بريد.

وميصالي الحاج نفسه يشير في نفس الرسالة الموجهة إلى مسؤولي حركته (HARBI, M. 1984: 131) إلى تعدد محاولات الجبهة لإنهاء الصراع والتحاقهم بالعمل المسلح عندما يقول: " قبل كل شيء، يلاحظ أنها ليست المرة الأولى التي نستدعى إلى مثل هذا الموعد، في ماي 1955 ، وعند عودته من القاهرة، كان عابد (عبد الله فيلالي) حاملا لاقتراح... يدعونا فيه بن بلة لاجتماع في سويسرا من أجل تجميع كل قوى الحزب تحت قيادة ميصالي الحاج".(7) أيضا كان لامين دباغين صاحب اقتراح آخر في شهر ديسمبر 1955 وأكد أن الاقتراح من بن بلة مرة أخرى. وبالتالي كانت محاولات الجبهة متعددة لكن تميزت بأنها واردة من شخص بن بلة، وهذا ما يعبر على عدة أشياء سوف نشير إليها في الوساطة أخرى قادها محمد أمير أو في أسباب فشلها.

يذكر محمد أمير أنه تلقى الأمر بمهمة الاتصال بميصالي الحاج من الملحق العسكري للسفارة المصرية وهو السيد ثروت عكاشة بطلب من جماعة القاهرة ولا يستبعد أن يكون هناك اتفاق بين وفد القاهرة والرئيس جمال عبد الناصر. ومحتوى هذه المهمة أن يقنع ميصالي بالالتحاق بالثورة أوالاقتناع بها، ودعوة مناضليه إلى الانضمام إليها ثم الالتحاق بالقاهرة (شهادة محمد أمير، جريدة العرب).

تنقل محمد رفقة زوجته إلى جزيرة بليل في المحيط الأطلسي رفقة السيد محمد سعدون وزوجته، الذي كان خيط الاتصال مع الحركة الميصالية. وتذكر زوجة محمد أمير أنها كانت تعلم بالمهمة وقد رافقته حتى لا تعلم السلطات الفرنسية وتظن أنها مجرد زيارة عادية خاصة وأنها تزامنت مع عيد الفطر(الشهادة نفسها)، كانت تلك المهمة في شهر ماي 1956 ودامت يوما واحدا لخص فيه ميصالي ردّه في: "راني نشوف مع الاخوان"، وخرج محمد أمير وكان يعرف مسبقا فشل وساطته.

لكن المهم هناك محاولات لفتح قنوات الحوار من جديد بين الجبهة والميصاليين وبعدما كان الرفض قاطعا، نلاحظ أن ميصالي ترك الأمر حتى يتشاور مع مناضليه في الحركة. وتواصلت المجهودات في هذا السياق لأنه كان هناك إيمان بإمكانية كسب المناضلين الميصاليين إلى جانب جبهة التحرير الوطني، ولأجل ذلك تشكل في

جويلية 1956 وفد يضم أمير وسعدون ومحفوظ وبلبقرة وقديفي بن علي، التقوا بمسؤول الشؤون المدنية في السفارة المصرية بباريس السيد نشأت والذي أشار عليهم بإصدار بيان أو نداء إلى الميصاليين للانضمام إلى الجبهة ( YOUSFI, M. 1985 : 144, Et VALETTE, J. 2001 : 102.). وبالفعل تم إعداد البيان، الذي كان بإمكانه إقناع الميصاليين بنسبة 65%. لكن بعض المسؤولين في فيدرالية جبهة التحرير الوطني بفرنسا اعترضوا على ذلك، وحتى مسؤولي الحركة الميصالية وحاشية ميصالي في بليل أخلفوا بوعودهم.

اتبعت هذه الوساطة بمحاولة أخرى، إذ تلقى ميصالي الحاج اقتراحا مباشرا من جمال عبد الناصر الرئيس المصري، وتمت دعوته إلى اجتماع مع بن بلة يوم 12 أوت 1956 واحتوى ذلك على عدة نقاط للمناقشة. وعموما لقد تعددت محاولات المصالحة بين الطرفين، إلا أن العوامل الخارجية وحتى الداخلية كان لها أثر في فشلها.

هـ- أسباب فشل الوساطة:

رغم أن أمير جعل من أسباب فشل وساطته عدم كفاءته. لكنه أشار من خلال الحوار مع ميصالي إلى خشية هذا الأخير من الأشخاص الذين يشكلون الجبهة بقوله: " إن الجبهة أصبحت سلسلة عقارب"(الشهادة نفسها) وكان قصد ميصالي من وراء ذلك خديعة مزغنة عندما أمضى باسمه على اتفاق مع وفد القاهرة في فبراير 1955 وكذلك نقض المناضلين للاتفاق حول تفجير الثورة الذي كان مقررا يوم الفاتح جانفي 1955 .

وهناك من يعتبر أن السلطات الاستعمارية هي السبب الرئيسي في الاقتتال، وبالتالي أعاقت أية محاولة للصلح. لقد كان الجيش الفرنسي سعيدا وفرحا عند رؤية الجزائريين يتقاتلون كي يكون النصر حليفه (FERHAT, A.: 30 )، بل كان يساهم في حدة الاقتتال خاصة في فرنسا بغض الطرف عن العنف الميصالي بملاحقته عناصر الجبهة، ويستدل محمد أمير على دور الفرنسيين في إشعال الفتنة في قوله: " فلا بد من التوقف عند الصراع الذي كان قائما بين الجزائريين أنفسهم، لأنه، في تقديري ناجم عن الدور الذي قامت به المصالح الفرنسية في إشعال الفتنة، ودليلي موقف الفرنسيين أنفسهم، الذين كانوا يتعاطفون مع القضية الجزائرية، أتذكر أنني حضرت مهرجانا باعتباري رئيس الطلبة، وفوجئت بالفرنسيين يتشاجرون فيما بينهم. وعندما قدمت لهم كلمة مكتوبة ملخصها: يا أحبابنا الفرنسيين ما رأيكم لو تتوحدون فيما بينكم حتى نتوحد نحن فيما بيننا. لم تقرأ كلمتي، ولم يشر المجتمعون إليها..." (شهادة محمد أمير، جريدة العرب)، فالفرنسيون لا يريدون انتصار جناح على الآخر حتى تتوحد الصفوف، ولذلك كانوا يعلمون قوة الجبهة فوقفوا إلى جانب الحركة الميصالية. وقد ظهر تغلغلهم في صفوف الثورة فيكفي أن المخابرات الفرنسية كانت تقوم بإنشاء تنظيمات موالية للثورة الجزائرية بهدف التسلل بين أفرادها وتفتيت عزيمة أبنائها. وقد يقول البعض إن هذا تخيل، ولكنه الواقع. إضافة إلى علمها بكل محاولات الوساطة،

ومنها وساطة محمد أمير التي أوهم أنها مجرد زيارة عادية وحتى عائلية باصطحاب زوجته وزوجة سعدون وتمت في مناسبة دينية.

وكتبت جريدة أصداء الفرنسية (Les échos) يوم الثلاثاء 15 ماي 1956 " أن هناك تقارب بين الحركة الوطنية الجزائرية وجبهة التحرير الوطني" وتضيف: " بعض المصادر تشير إلى أن هناك مفاوضات جارية بين جبهة بن بلة والحركة الوطنية لميصالي وأهم مخطط لمحاولة التقارب هذه : الرئيس السابق لجمعية الطلبة المسلمين لشمال إفريقيا لباريس الذي التحق بالجبهة...".

ويضيف امحمد يزيد سببا آخر لفشل هذه المحاولة هو قرار الجبهة بمقابلة الحركة الميصالية بالمثل في تصفية أتباع الميصالية (شهادة امحمد يزيد). وهذا السبب لم يكن الدافع الرئيسي، ولعل أمحمد يزيد يقصد تصفية ميصالي نفسه وهو الأمر الذي يركز عليه ميصالي في مختلف أقواله ورسائله إلى مناضليه في الحركة. وحتى بوضياف حدد أربعة أهداف لإنشاء فدرالية فرنسا: أولها التصفية الجسدية لميصالي وضم مناضليه للجبهة حسب ما ذكره محمد حربي في إحدى محاضراته في ديسمبر 1988 (BRUMET, J-P. 1999 : 28. Et VALETTE,J. : 102). ومن الأسباب الأخرى التي يذكر محمد أمير بعضا منها، هو تخوف الجبهة من التحاق الميصاليين بها في شكل كتلة ويصبح لهم وزن داخلها، ولذلك قوبل النداء الذي عرض على مسؤولي الفيدرالية بالرفض. إذ كانوا يفضلون أن يلتحقوا فرادى وبالتدريج. وهو الأمر الذي يشير إليه ميصالي في الرسالة التي بعثها إلى الأمين العام لهيئة الأمم المتحدة يوم 21 جانفي 1955، يكشف فيها مراسلة الوفد الخارجي بالقاهرة، والذين طلبوا منه الالتحاق بالثورة كشخص لا كحزب.



وهذا ما يدفعنا إلى القول إن قيادة الجبهة بعد مجيء عبان رمضان أصبحت متناقضة في اختياراتها بين الداخل والخارج. فوفد القاهرة رغم محاولاته في احتواء الصراع بالطرق السلمية، كانت قيادة الداخل قد اتخذت القرار باستعمال العنف ولم تعمل على إنهاء الصراع. وحتى الدكتور لامين دباغين أشار على عبّان أن يدخل الميصاليين في لجنة التنسيق والتنفيذ، لأن لديهم روحا نضالية أفضل من المركزيين وهو مكسب للجبهة. وسافر الدكتور لهذه الغاية إلى باريس، واقتنع القادة الميصاليون بذلك بشرط أن لا يشارك المركزيون، لكن الدكتور يقول إنه بعد عودته وجد عبان قد أدخل يوسف بن خدة وسعد دحلب وكلاهما من المركزيين، ولذلك يعتبر البعض أن عبّان هو الذي أطلق مصطلح عبادة الشخصية وكان وراء مشروع التصفية للميصاليين بالقوة بداية من سنة 1956 إذ أمر: "كل ميصالي واع يجب قتله بدون محاكمة" (BELHOCINE, M.:150. Et MAYNIER, G. : 556.).

كما تدخلت القوى الخارجية القريبة من الثورة الجزائرية، و نقصد بذلك مصر في شخص رئيسها جمال عبد الناصر، لقد أشرنا في السابق أن أغلب محاولات التقارب كانت تأتي من القاهرة، من الوفد الخارجي ويقودها أحمد بن بلة بإيعاز من عبد الناصر.

ونجد أن عبد الناصر قد مال إلى الجبهة وحاول احتواء الثورة بدعمه لأحمد بن بلة، وهذا ما جعل ميصالي يرفض أي تقارب يأتي من القاهرة ونلمس ذلك في نفس الرسالة (HARBI, M.: 131) التي يوجهها إلى مناضليه في الحركة الوطنية الجزائرية في القول التالي: "إن كان مبعوث الأخ الأكبر- يقصد عبد الناصر- قد بيّن إلى حد كبير استعجاله في الاتصال بالحزب، ومن جهة أخرى إن كانت جبهة التحرير الوطني قد تخلت عن مواقفها، فهذا من أجل إدخالنا في سياسة النيل، ولما لا يمكن اعتبار مشروع الاتحاد بقيادة الأخ الأكبر جزءا من التحضيرات المتخذة لتأميم قناة السويس؟" ويشير بل يؤكد قوله بأن اعتقال أحمد مزغنة والشاذلي المكي من طرف السلطات المصرية جاء بطلب من وفد القاهرة (بن بلة وبوضياف وخيضر) كدليل على ذلك. ويبين ميصالي رفضه لتوجيه الثورة من مصر عندما يطلب من الكاتب المصري توفيق الشاوي، قبل أن تندلع الثورة، إذ كان ميصالي يعلم بحدوث شيء من هذا القبيل- بأن يبلغهم وفد القاهرة - بأن أي عمل يجب أن يكون نابعا من الداخل، وأن لا تكون قيادته من القاهرة حتى لا تكون موجهة من هناك (عباس، م. الخبر الأسبوعي، 2000). وهذا كله يبين أن العلاقة بين ميصالي الحاج وجمال عبد الناصر لم تكن حسنة، يرجعها البعض إلى أن ميصالي وقف مع محمد نجيب ضد عبد الناصر وإلى علاقته بجماعة الإخوان المسلمين في مصر. وحتى المصريون بصفة عامة كانوا يطرحون المسائل المتعلقة بعلاقتهم بالثورة من زاوية علاقتهم الدبلوماسية مع فرنسا، والنظام المصري في كثير من الأحيان كان يتصرف وفق تصورات بن بلة، فمثلا كانوا يعتقدون أن فرحات عباس اندماجي لا يصلح في الجبهة ولذلك تأخر اعترافهم بالحكومة المؤقتة أربعة وعشرين ساعة كاملة، ونفس الأمر بالنسبة لعبّان رمضان كونه ذا توجه مغاربي فلا يخدم الفكر الناصري القائم على القومية العربية. ولذلك يمكن القول إن الدعم المصري للثورة الجزائرية كان مرتبطا بأهداف إستراتيجية.

لكن بعض الشهادات تذكر أن موقف ميصالي الحاج هو السبب الرئيسي في فشل مساعي المصالحة بين الطرفين إذ كان متعنتا، متصلبا في موقفه الرافض للالتحاق بالجبهة. وإلى حد ما يمكن اعتبار هذا الرأي صحيحا من زاوية أن ميصالي أخطأ في التقدير الذي أسس عليه موقفه هذا أو ذاك، وهذا منذ أزمة 1953. وعن ذلك يقول بن بلة (شهادة أحمد بن بلة، السابقة الذكر) إن ميصالي سمح لنا بإعادة إنشاء

المنظمة الخاصة مقابل أن نقف معه في إعادة بناء الحزب، وكان هم ميصالي هو تصفية المركزيين، وقد نتج هذا القصور في التقدير بسبب الغياب الدائم لميصالي حسب شهادة أحمد بودة ( شهادة أحمد بودة، جريدة الشعب، 15 أكتوبر 1984) إذ كان تحت الإقامة الجبرية منذ سنة 1952 خاضعا لمراقبة شديدة وبالتالي تكون مواقفه إما ناقصة أو خاطئة بحكم وضعيته. وفي مستوى العلاقات العضوية بينه وبين مساعديه مما جعله لا يولي اعتبارا للتيار الثوري المحايد، إذ اعتبرهم مجرد أدوات في يد المركزيين، واعتز بكثرة عدد مناضليه قياسا باللجنة المركزية من خلال مؤتمر هورنو في بلجيكا، كما انقطعت صلته بالجناح العسكري لحركته في الجزائر من خلال دور بلونيس في التحالف مع الفرنسيين ضد الجبهة (8).

وأخيرا يبقى موضوع البحث في أسباب فشل محاولات التقارب شائكا يحتاج إلى المزيد من البحث وشهادات الفاعلين في هذه الأحداث، لكن ولحد الآن تبقى مسؤولية ما حدث بين الجبهة والحركة الميصالية للمخابرات الفرنسية التي لعبت دورا فعالا في الزيادة من لهيب ذلك الصراع، راح ضحيته عدد كبير من الجزائريين، وعلى رأسهم ميصالي الحاج الذي اتهم بالخيانة. وفي ذلك يقول أحد المناضلين ردا على السؤال التالي: "ترى من خدع ميصالي؟- التاريخ أولى بالإجابة على هذا السؤال، ولكنني أستطيع أن أقول إنّه لا يوجد حاكم على مستوى الوطن لم تنته مهمته بعيدا عن الموت أو القتل أو الإبعاد بالقوة، وميصالي الحاج كان ضمن هذه القائمة، وقد صفته القوة الفرنسية تصفية جسدية حين وضعته في غياهب السجون..."(شهادة محمد أمير، السابقة الذكر) وحتى جبهة التحرير الوطني أصبحت تعرف صراعا بين قادتها مع ظهور عبان رمضان وتفكك قيادتها الأولى ما يعرف بالستة ( بن مهيدي، بن بولعيد، بيطاط، ديدوش، كريم، بوضياف) زائد الثلاثة (خيضر، بن بلة، آيت أحمد) مع مطلع سنة 1955، والتغيرات التي أحدثها عبّان على مختلف المستويات ومنها فدرالية فرنسا عندما بعث بلوانشي محملا برسالة لأحمد الدوم يتهمه بالتآمر مع بوضياف (شهادة أحمد الدّوم، السابقة الذكر).

الإحالات:

1 - يؤكد عبد الرحمان بن إبراهيم بن العقون، في كتاب الكفاح القومي والسياسي من خلال مذكرات معاصر، 1947- 1954، ج3، أن« المؤتمر لم يكن علنيا بالمعنى المعروف، بل انعقد في السرية بعيدا عن علم الشرطة الفرنسية ».

2 - نقصد بالمؤتمرات الخاصة، أنّ كل طرف من حركة الانتصار الحريات الديمقراطية، سواء المركزيّن أو الميصاليين، قد عقد مؤتمرا خاصا به.

3 - اختار الباحث أعضاء اللجنة المركزية لسنة 1953 لعدم توفر القائمة الكاملة لأعضاء هذه اللجنة التي تكونت بعد مؤتمر الجزائر سنة 1954.

4 - نسخة من هذه الرسالة موجودة في كتاب: فتحي الديب، عبد الناصر وثورة الجزائر، ط2، دار المستقبل العربي، القاهرة 1990، ص.642. وأيضا: الطاهر حليسي، هكذا خطفت جبهة التحرير الوطني الثورة من ميصالي، جريدة الشروق اليومي، عدد 148، 2 ماي 2001.

5 - للإطلاع على هذا التصريح يمكن مراجعة أسبوعية السفير، رقم 51، 14 ماي 2001. وأيضا:
Jacque Simon, L'immigration Algérienne en France (des origines à l'indépendance), Editions Paris méditerranée, Paris2000,p:278-279.

6 - لقد عثرنا على ذلك في أرشيف الاتحاد العام للطلبة المسلمين الجزائريين الموجود بمركز الأرشيف الوطني تحت عنوان:
Déclaration du comité directeur de L'U.G.E.M.A, Paris 23 Mai 1956, microfiche N° 01, centre d'archives national d'Alger

7 - لمعرفة النقاط التي احتوى عليها هذا الاقتراح أنظر:
Mohamed Harbi, les archives de la révolution Algérienne, préface de Charles-Roberts Agéron, éditions jeune Afrique, Paris 1981, p127. وقعت معارك بين العقيد سليمان دهيليس ومحمد بلونيس، فاستغلت فرنسا هذا الخلاف بين الطرفين لتتصل ببلونيس وتسلّحه ولقبته بالجنرال بعد مجزرة "ملوزة" ليلة 28 ماي 1957، وقد تبرأت الحركة الوطنية الجزائرية (MNA) من أعمال بلونيس.


## البيبليوغرافيا:

## المصادر:

## الشهادات:

أحمد الدّوم، مكالمة هاتفية، 18 ماي 2004، (مجاهد)

امحمد يزيد، 9 أوت 2003، منزله- الغولف، الجزائر العاصمة، ( وزير الإعلام في الحكومة المؤقتة).

ناجية بن رمضان، زوجة محمد أمير، 17 مارس 2003، المنزل العائلي، سيدي بلعباس. ( شهادة مسجّلة ).

### المراجع:

### الكتب العامة والخاصة:

بوزيان سعدي، دور الطبقة العاملة الجزائرية في المهجر في ثورة نوفمبر 1954، التاريخ السياسي والنضالي للعمال الجزائريين في المهجر من نجم شمال إفريقيا إلى الاستقلال، مطبعة هومة، الجزائر 1998.

حميد عبد القادر، فرحات عباس رجل الجمهورية، دار المعرفة، الجزائر 2001.

عبد الرحمان بن إبراهيم بن العقون، الكفاح القومي والسياسي من خلال مذكرات معاصر 1947–1954، الجزء الثالث، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1986.

فتحي الديب، عبد الناصر وثورة الجزائر، دار المستقبل العربي، القاهرة 1990.

محمد العربي الزبيري، الثورة الجزائرية في عامها الأول، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1984.

يحي بوعزيز، الاتهامات المتبادلة بين ميصالي الحاج واللجنة المركزية وجبهة التحرير الوطني 1946–1962، دار هومة للطبع والنشر، الجزائر 2001.

- Abbas Farhat, l'indépendance confisquée, 1962-1978. Flamarion 1984.
- Benjamin Stora, histoire de la guerre d'Algérie 1954-1962, édition la découverte, Paris 2002.
- Gilbert Meynier, histoire intérieure du FLN, 1954-1962, Casbah éditions, Alger 2003.
- Jacques Valette, la guerre d'Algérie des messalistes 1954-1962, éditions l'harmattan, Paris 2001, 302p.
- Jean-Paul Brumet, police contre FLN, édition Flamarion, France 1999.

- Mabrouk Bel-Houcine, le courrier Alger-le Caire, 1954-1956, et le congrès de la Soummam dans la révolution, Casbah éditions, Alger 2000.
- Mohamed Harbi, 1954 la guerre commence en Algérie, éditions complexe, Paris 1998.
- Mohamed Harbi, le FLN, mirage et réalité, des origines a la prise du pouvoir 1954-1962, ENAL, Alger 1993.
- Mohamed Harbi, les archives de la révolution Algérienne, préface de Charles-Roberts Agéron, éditions jeune Afrique, Paris 1981.
- Mohamed Yousfi, l'Algérie en marche, le FLN sans frontières, tome II, ENAL, Alger 1985.
- Patrick Eveno et Jean Planchais, dossier et témoignages, la guerre d'Algérie, éditions phomic, Alger 1990.

**الأطروحات الجامعية:**

- Habiba Zerkine. (1994 ).The federation of elected Muslims of the department of Constantine. Theses doctorat, 5472, Vol II, Washington.

**الجرائد:**

الخبر، 24 نوفمبر 2002.

الخبر الأسبوعي، رقم 72، 19 جويلية 2000. رقم 329، 18 جوان 2005.

الشروق اليومي، رقم 148، 2 ماي 2001. رقم 149، 3 ماي 2001.

الشعب، رقم 4537، 8 جوان 1978. رقم 4538، 10 جوان 1978.

رقم 4540، 12 جوان 1978. رقم 6521، 15 أكتوبر 1984.

رقم 6767، 28 جويلية 1985. رقم 7661، 13 جوان 1988.

رقم 7673، 27 جوان 1988. رقم 7757، 3 أكتوبر 1988.

العرب جريدة مصرية، 26 جوان 1989، 10 جويلية 1989، 03 جويلية 1989

قراءة في أطروحة جامعية:

## التصوف والمتصوفة بالمغرب الأوسط (الجزائر)

## الطاهر بونابي

**أ. عبدالقادر بوعقادة،**

قسم التاريخ، جامعة المسيلة.

لا تزال المنظومة الجامعية الجزائرية تقدم إنتاجا علميا متميزا رغم الصعوبات التي تختلف من ميدان علمي لآخر ، وفي هذا الإطار تم مناقشة أطروحة دكتوراه في التاريخ الوسيط للأستاذ الطاهر بونابي والموسومة بـ : الحركة الصوفية بالمغرب الأوسط في القرنين 8 و9 للهجرة 14و15 للميلاد بقسم التاريخ .

يدخل موضوع الحركة الصوفية ضمن الكتابة التاريخية للمغرب الأوسط ( الجزائر ) فترة العصر الوسيط، هذا المجال والزمان طالما شغلا اهتمامات باحثي الآونة الأخيرة لما لوحظ من قلة الدراسات التي تهتم بالشأن المغربأوسطي، وتنهض هذه الرسالة دليلا على جدية هذا التوجه .

إن الباحث قد اقتحم مجالا صعبا يتطلب المتمرس والإطلاع على الشأن الصوفي، حيث أخذ هذه الظاهرة (التصوف) ضمن الإطار الشامل للمغرب الإسلامي محاولا الترجيح بين طرحين. بين من يعتبر أن فترة القرنين 8، 9هـ هي مرحلة ضمور للفكر الصوفي وانحطاطه الذي يدخل ضمن حالة التراجع والانقباض الفكري والثقافي التي شملت بلاد المغرب الإسلامي، وطرح آخر يثبت بدراسات أكاديمية جدّية المرحلة وثرائها بالفكر الصوفي وتنوع طقوسه وأشكاله بدليل تنوع وحجم المدونات الصوفية، واقتحامها حقل الإصلاح الديني والاجتماعي من جهة، ومن جهة ثانية صياغة فكر " الظاهرة الصوفية" ضمن المدرسة المالكية الأشعرية وطابعها الأصولي المقاصدي، والمحافظة على حظ التلازم بين الشريعة والحقيقة.

كما سجل الباحث من خلال هذه الدراسة تهميش النموذج الصوفي المغربأوسطي، سواء نماذج المدن التي كانت تابعة للحكم الحفصي (بجاية، قسنطينة، بونه) أو بالنسبة لرجال التصوف أثناء فترات الغزو المريني بالمنطقة الشمالية الغربية رغم العطاءات التي تمتع بها متصوفو المغرب الأوسط ودورهم في تحريك هذه الظاهرة شرقا وغربا. وهذا ما يطرح جملة من الإشكالات أبرزها مدى جدية ووعي دراسات الحركة الصوفية في ظل تغييب الظاهرة على مستوى المغرب الأوسط، وهو جزء لا يتجزأ من بلاد المغارب، بل إن الفضاء الجغرافي الواسع بالمغرب الأوسط من شأنه أن يكون جديرا بالاهتمام لآثاره على الحركة الصوفية. سعى الباحث بفضل أطروحته إلى إظهار زيغ المدرسة الكولونيالية التي اهتمت بالشأن الصوفي والتي اعتبرها غير منصفة، حيث عملت على توظيف الظاهرة لأغراض منها محاولة إخضاع المقاومة

الوطنية التي كان أغلب قادتها شيوخ طرق (مرابطين)، وما زاد في زيغها هو افتقارها إلى المعلومات القبلية حول التصوف والأطوار المذهبية العقدية مع ضعف التحكم في المصطلحات مما أدى إلى نسج طقوس وخرافات، ذلك أن غاية هذه المدرسة هو تأكيد طابع الجبرية السالبة للإرادة والمضادة لأي نشاط من شأنه قلب الأوضاع . ومع أن الباحث قد قيم الدراسات الصوفية الحديثة وجعلها في ثلاث مستويات هي دراسات كبار الباحثين الجزائريين الذين سلطوا الأضواء على المعالم الكبرى للظاهرة الدينية وفتح منافذ يمكن الولوج من خلالها إلى الظاهرة الصوفية للمغرب الأوسط. ويأتي في المستوى الثاني دراسات تناولت مشاهير الصوفية ومناحيهم في التصوف في حين أن المستوى الثالث تناول الظاهرة الصوفية كبعد ناجم عن أزمات اقتصادية وسياسة واجتماعية، مع أن ما يحصل خلال الأزمات هو تفعيل للواقع بريادة المتصوفة بالإضافة إلى عدم لجوء أصحاب هذا الطرح إلى استثارة النص الصوفي وعدم التعمق في الدلالات النظرية والتجريبية مما جعلهم يجانبون الصواب في طرحهم.

ورغم جدية هذا التقييم والترتيب فإن الجهود لا تزال أولية في دراسة الظاهرة الصوفية بالمغرب الأوسط ويمكن اعتبار الدراسات المذكورة بأنواعها مرحلة لا يمكن التغاضي عنها ولا تجاوزها في إطار المسعى الرامي إلى إخراجها من التهميش والنسيان والإهمال ، مع اعتبار ثاني هو النقلة النوعية التي تحققت بفضل نماذج كهذه الأطروحة الجادة.

إن خصوصية التصوف في المغرب الأوسط في ق 8، 9 هـ قد لفتت الانتباه إليه بعد أن تغيرت بنية الحركة الصوفية عما كانت عليه منذ ق 4هـ، حيث تم استقطاب الفعاليات الدينية في القبيلة والمدنية فشملت العلماء والفقهاء والقضاة والشرفاء وتسربت الظاهرة إلى البيوتات العريقة مما أدى إلى ظهور التصوف النسائي وهو ما زاد من حجم البنية الموروثة، كما جعل الظاهرة تسقط بظلالها على المشهد الديني والاجتماعي والثقافي.

لقد لاحظ الباحث أن اقتحام صنف العلماء والقضاة للتصوف في هذين القرنين قد أدى إلى توجيه مسار الفكر الصوفي وإخضاعه لطبيعة الواقع، كما اعتبرت هذه الفترة فترة حسم (ق 8، 9هـ) وضبط لمعالم الحركة الصوفية على يد الفقهاء، ففي مدرسة تلمسان مثلا تحول التصوف الفلسفي إلى تصوف عرفاني سني وتم تحصينه بآليات استشعار الحقيقة المتآلفة من التوحيد والعبودية والربوبية وصولا إلى مرتبة الجمع والفرق على نهج الجنيدية، ومزج نظرية الاتصال بعالم الشهادة بواسطة التأصيل العقلي للفرابي المتوفى سنة 338هـ بتجربة تلقى الأنوار والفيض الإلهي على نهج ابن سينا (ت408هـ) في بوتقة التوفيق بين العلم والإيمان وفق فلسفة ابن رشيد الحفير (ت 595هـ) أي إضافة علم الباطن إلى العلوم الشرعية والعلوم العقلية في قالب ما اصطلح عليه بالرشدية الجديدة. أما في بجاية فقد حسم الفقهاء المتصوفة اختيارهم في نهج التلازم بين الحقيقة والشريعة عبر الجمع بين فقه العبادات وفق مذهب مالك وأسرار أحكامها والتي تم تغذيتها بالجوانب الروحية المغذية بدورها للقلب والعقل لتحقيق كمال الإنسان الأخلاقي، وبذلك تم إدماج التصوف ضمن المنظومة المالكية الأشعرية.

كما تم من قبل هؤلاء الفقهاء الصوفية أيضا دراسة وفرز أدبيات الطرق الصوفية واختيار ما يتساير والمنطلقات العرفانية النسبية والعقلانية الأصولية والمالكية الأشعرية لهاتين المدرستين – تلمسان وبجاية- مع مراعاة ما تتطلبه الخصوصية الحضارية لجغرافيا انتشارها في نطاق الشمال حيث المجتمع المدينة المتحضر.

وقدم الباحث جملة من الملاحظات التي تميز تصوف المغرب أوسطي في القرنين قيد الدراسة وأهمها:

- أنّ تطور الحركة الصوفية لم يكن على مستوى الفكر فحسب بل كان حتى على مستوى العمران حيث اعتبرت هذه المرحلة من أخصب المراحل تنوعا في جانب المؤسسات الصوفية ، وتعدد وظائفها وحركية أجهزتها.

- وأنّ ظاهرة الصراع بين الصوفية والفقهاء أو الصوفية والسلطة قد غابت في هذه الفترة وهو بذلك لعله يسجل تعمد الفقهاء تجاوزهم لكثير من أعمال الصوفية التي كانت مثار الجدل والصراع على سبيل المثال موضوعات الذكر والكرامة والسماع.

في محاولة الباحث الجادة عمد إلى تأصيل التصوف فبحث عن جذوره واهتدى إلى تحقيب هذه الظاهرة بالمغرب الأوسط، إذ أرجعها إلى المرحلة الجنينية انطلاقا من زمن الظهور الإباضي ليعزز هذا المنحى بدور المثاقفة بين المشرق والمغرب من باب التأثير والتأثر وهو ما يظهر من خلال رحلات العلماء وولوج المؤلفات من وإلى المغرب الأوسط وعلى إثر هذا برزت المدرسة الصوفية المغرب أوسطية التي تطورت مبنى ومضمونا إلى غاية ق 8هـ. والحقيقة أن هذا التأصيل لموضوع تصوف المغرب الأوسط يحتاج إلى نوع من الحلحلة والتدقيق ثم التمييز بين الزهد والتصوف ، حيث أن إرجاع الظاهرة إلى عهد الإباضية الأولى قد يتصادم مع بعض القناعات التي تؤخر الظاهرة إلى ما بعد .



ولا شك أن اعتماد الباحث المنهج التاريخي في رصد بنية الحركة الصوفية هو مما أمكنه من إماطة اللثام عن كثير من المظاهر والسلوكيات، فتحديد مصطلح الولي والصوفي والقطب والمرابط والنقيب والمريد والطريقة، والتطرق إلى البيوتات الصوفية قد أعطى ملمحا مفيدا لهذه الظاهرة. كما لا يقل عن هذا أهمية رصد المنتوج الصوفي المكتوب والشفوي أو ما يعرف بالأدب الصوفي في تعريف الحركة الصوفية التي تغلغلت بفضل هذا نحو البنية القبلية بالبادية فضلا عن الفعاليات الاجتماعية والدينية الفكرية بالمدينة.

يقرر الباحث أن المكون الصوفي انتهى إلى أشكال وتنظيمات كانت لها علاقاتها بالمجتمع والفقهاء والسلطة، ومن خلال هذه التنظيمات تدرج المريد إلى درجة الصفاء، فالطريقة المدينية والشاذلية والتازية والزروقية والراشدية والقادرية والرفاعية كلها مثلت التواجد الصوفي بالمغرب الأوسط وبقيت بفضل أجهزتها وهياكلها ورصيدها الموروث في تعاطيها مع المجتمع والنخبة والسلطة. ومع أن الأذكار والأوراد والوظائف قد تختلف من طريقة إلى أخرى إلاّ أن هناك طقوسا مشتركة وحدت بينها في الغالب.

ومن أهم النتائج التي طرحها الباحث هي أن المدونات الصوفية المغربأوسطية في ق 8، 9هـ فيما يخص التوحيد العرفاني السني والحقيقة والشريعة وفي ضبط التصوف ونقد البدعة وتسنين وتقعيد طقوس التنظيمات الصوفية قد جعل الحركة الصوفية تستند إلى أطاريح ثابتة محلية أكثر من المراهنة على العناصر الخارجية، وهو ما يعطي الانطباع بأن متصوفة المغرب الأوسط قد كان لهم تأثير على مستوى الظاهرة المدروسة في باقي بلاد المغرب الإسلامي . أما فيما يخص التأهيل فإنه يحسب لصالح التصوف تأطيره للعرب الهلالية في منظومة دينية بعد أن عجزت كل المشاريع السياسية والمحاولات الفقهية منذ القرن7هـ بقيادة السلطة أو الفقهاء بغية دمج هؤلاء في النسيج الاجتماعي المغربأوسطي، وهو ما أدى إلى نوع من الاستقرار لهذه القبائل ويعكس ذلك مظاهر الزراعة والالتفات حول المعلم الديني (المدشر، الزاوية، الرباط)، ثم الانتساب إلى الضريح المرابطي وهذا ما يبرز بأن الحركة الصوفية قد ملأت الفراغ الذي تركه كل من السلطة والفقيه.

إن أطروحة الباحث الطاهر بونابي والتي تقع في أزيد من 860 صفحة والمقسمة إلى جزأين ولكل جزء أبواب وفصول تعتبر بحق باكورة مدرسة تاريخية جزائرية حقيقية يمكن اعتمادها في استنطاق الظاهرة الصوفية نظرا لما اعتمده الباحث من جهد ووسائل طيلة سنوات ، لأجل الوصول إلى المادة التاريخية الدفينة سواء على المستوى المحلي أو على المغربين الأقصى والأدنى (تونس) من خلال الزيارات المتكررة التي أوصلته إلى الكشف عن مجموع الكنوز التي أنجبها المغرب الأوسط ولا تزال رهينة المكتبات المغربية والتونسية والتي يجدر بنا الاعتناء بها وتقديرها لجهد ماض وفي سبيل الانطلاقة نحو مستقبل مشرق في مجال البحث التاريخي الهادف.